ISBN 978-85-7325-957-5
9 788573 259575
Teologia

THOMAS TRONCO

teo*Fundamentos da*logia do Antigo Testamento

THOMAS TRONCO DOS SANTOS

Digitalização:Jogois2006

FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO

MC
mundocristão
São Paulo

Copyright © 2014 por Thomas Tronco dos Santos
Publicado por Editora Mundo Cristão

Os textos das referências bíblicas foram extraídos da *Almeida Revista e Atualizada*, 2ª ed. (RA), da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação específica.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610, de 19/2/1998.

É expressamente proibida a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios (eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação e outros), sem prévia autorização, por escrito, da editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Santos, Thomas Tronco dos
Fundamentos da teologia do Antigo Testamento / Thomas Tronco dos Santos. — São Paulo: Mundo Cristão, 2014.

Bibliografia.

1. Bíblia. A.T. — Teologia I. Título.

13-08822 CDD-230.0411

Índices para catálogo sistemático:
1. Antigo Testamento : Teologia bíblica 230.0411
2. Teologia bíblica : Antigo Testamento 230.0411

Categoria: Teologia

Publicado no Brasil com todos os direitos reservados por:
Editora Mundo Cristão
Rua Antônio Carlos Tacconi, 79, São Paulo, SP, Brasil, CEP 04810-020
Telefone: (11) 2127-4147
www.mundocristao.com.br

1ª edição: fevereiro de 2014

Sumário

Agradecimentos 7
Prefácio 9
Introdução 11

Capítulo 1
A teologia do Antigo Testamento 13

Capítulo 2
O Criador 21

Capítulo 3
A criação 39

Capítulo 4
O pecado 59

Capítulo 5
A punição 73

Capítulo 6
A salvação 93

Capítulo 7
A comunhão 113

Capítulo 8
Os decretos 133

Conclusão 171
Bibliografia consultada 175
Bibliografia de consulta sugerida 181
Sobre o autor 183

Agradecimentos

Agradeço a Deus, meu redentor, pelo privilégio imerecido de servi-lo.

Aos meus mestres por excelência, o pastor Marcos Granconato, um irmão, e o pastor Carlos Osvaldo Cardoso Pinto, um pai.

Ao meu amigo Manoel Amorim, que lê tudo o que escrevo, fazendo preciosas sugestões e me encorajando sempre.

À minha igreja, pois cada um dos irmãos e amigos com quem convivo faz de mim um crente e um pastor melhor.

À Editora Mundo Cristão, pela porta aberta.

À minha família, especialmente minha esposa, Caroline, e minha filha, Gabriela, presentes do Deus amoroso e soberano.

Prefácio

Não é fácil escrever o prefácio para o livro de um autor que chama você de pai. É algo meio emocional. Sinto-me pai e me orgulho disso.

Thomas Tronco é meu filho no sentido em que Jesus falava dos líderes religiosos e seus filhos, da sabedoria e seus filhos, ou como Amós, o ardoroso pregador da justiça divina, referiu-se a si mesmo dizendo não ser "filho de profeta". Thomas é um filho-discípulo, e muito amado como tal.

Ele lutou com as línguas originais, com a história do antigo Oriente Médio e com a exegese de todos os tipos de literatura do Antigo Testamento. Eu o orientei como professor, e aprendi muito com isso. Thomas fez parte de uma turma que faria a alegria de qualquer professor — alunos questionadores, esforçados e dispostos a pagar o preço de conhecer a fundo a Palavra de Deus. Sei que em breve seus colegas o seguirão na árdua tarefa de escrever para ensinar.

É gratificante ver que o que discutimos e suamos em sala de aula resulta em pensamento próprio — adquirido ou adaptado — na forma deste *Fundamentos da teologia do Antigo Testamento*.

Parabéns, Thomas, por sua obra. Que ela seja bênção na vida de muitos, cristãos ou não. Parabéns, Editora Mundo Cristão, por acreditar no jovem autor brasileiro. Parabéns, igreja de língua portuguesa, pela valiosa obra que chega às suas mãos.

Carlos Osvaldo Cardoso Pinto
Professor, autor, exegeta

Introdução

Ler e compreender o Antigo Testamento (AT) não é tarefa fácil. Eis uma das razões que distanciam cristãos desse rico trecho da revelação.

É muito comum se ouvir, mesmo no meio evangélico, que o AT é algo ultrapassado e que foi substituído pelo Novo Testamento (NT), de modo a ter pouca ou nenhuma utilidade para a igreja contemporânea. Diante dessa triste realidade, Walter Kaiser Jr., especialista em AT, afirma:

> O Antigo Testamento [...] é claramente ignorado e frequentemente negligenciado no ministério de pregação e ensino da igreja. Essa negligência é ainda mais frustrante quando as reivindicações e os direitos do Antigo Testamento de ser recebido como a poderosa Palavra de Deus são tão fortes quanto os do Novo Testamento.[1]

A equivocada opinião de que o AT é inútil para a igreja é apenas um pouco mais frequente do que a ideia de que o Deus

[1] *Pregando e ensinando a partir do Antigo Testamento*, p. 22-23.

do AT é diferente do Deus dos evangelhos e das epístolas, como se no intervalo da composição das duas coletâneas ele tivesse assumido outra postura ou até mesmo tenha sofrido transformação do seu caráter.

Propõe-se também que tais escritos são voltados exclusivamente para Israel, e não para a igreja de Cristo. Por outro lado, há outro segmento eclesiástico que se lança à lei e aos profetas sem compreender seu lugar na revelação e seu relacionamento com o NT e com a igreja, conferindo aos textos significados e ensinos estranhos às Escrituras e ao cristianismo. Essa confusão, frequentemente encontrada sob a forma do legalismo, da prosperidade ou do misticismo, tem causado diversos prejuízos à igreja e à teologia.

Em contrapartida, a história da igreja está repleta de grandes homens, cujos ensinos ainda edificam o povo de Deus, que beberam na fonte dos escritos mais antigos da Bíblia. É impressionante como tais homens foram marcados pelos relatos da criação e pelos salmos, por exemplo. A não ser que minha impressão dos escritos dos cristãos do passado esteja equivocada, parece-me que o NT conferia a tais homens, em geral, a base doutrinária para sua vida, missão, igreja, seus sermões e livros, enquanto o AT lhes conferia temor a Deus, adoração genuína e uma devoção que almejamos cultivar.

O fato é que toda a Bíblia foi dada por Deus ao homem, e nenhuma parte se tornou irrelevante ou ultrapassada. A teologia do AT, além de conter informações que o Senhor desejou transmitir, é também o alicerce sobre o qual o NT está assentado. A julgar pelos rumos atuais da igreja e do ensino cristão, nunca foi tão necessário o estudo sério do AT como parte da revelação de Deus dada pelos apóstolos e profetas.

Capítulo 1

A teologia do Antigo Testamento

> Pois tudo quanto, outrora, foi escrito para o nosso ensino foi escrito, a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança.
>
> Romanos 15.4

A teologia

Uma das dificuldades referentes à teologia é entender o que ela significa e do que ela trata. Eis um significado: "O estudo de Deus". Entretanto, deparamos com assuntos não ligados diretamente à pessoa de Deus: o homem, o pecado, a salvação e a vida futura. A conclusão é: a teologia contém um escopo maior que o significado primário sugere.

Não há uma definição consensual entre os estudiosos sobre o que é teologia. Mesmo assim, apresentaremos uma descrição, ainda que simples, para nos guiar. Um bom ponto de partida é o propósito da teologia. Embora a palavra não expresse temas ligados apenas à pessoa de Deus, esses outros assuntos tendem a alterar o relacionamento do homem com ele.

Outro ponto a ser observado é a fonte da teologia. Sem a revelação de Deus sobre ele e as verdades que o rodeiam, a teologia seria um conhecimento intuitivo ou, no máximo, deduzido da

observação da criação. Entretanto, a intuição e a dedução são ineficazes para conhecer Deus e manter um relacionamento com ele.

Para que se fale de teologia é preciso partir do conhecimento que Deus revelou. Ele tomou a iniciativa de ser conhecido. A teologia só é válida e faz sentido se for uma resposta a essa iniciativa, e a Bíblia é o veículo dessa ação. As Escrituras são inspiradas por Deus (2Tm 3.16), que usou homens "movidos pelo Espírito Santo" para registrar suas palavras (2Pe 1.21), o que implica isto:

> O Antigo Testamento [AT] em sua forma primitiva é completamente inerrante. Isso significa que ele não apenas é teologicamente livre de erros, mas também que trata acertadamente e com autoridade de assuntos relacionados à ciência e história, sempre que seja seu propósito fazê-lo.[1]

Isso também se aplica ao Novo Testamento (NT).

Partindo de tais pressupostos, uma definição "útil" de teologia é: *O conjunto do conhecimento revelado por Deus nas Escrituras, para que, por meio dele e por causa dele, o homem conheça a Deus e se curve diante dele pelos meios que ele mesmo indicou.*

Nada do que foi revelado pode ser desprezado, mas nem tudo pode ser exaurido ou conhecido por completo, mesmo no AT. Entretanto, há alguns assuntos mais frequentes. Assim, dividir esses temas didaticamente e observar seu desenvolvimento nas Escrituras nos ajudará a captar uma parte da teologia do AT. Essa busca é denominada "teologia bíblica". Esse processo é capaz de nos levar a um aprofundamento cada vez maior do conhecimento da teologia e de Deus.

Alguns diriam que dividir a teologia em assuntos é tarefa da teologia sistemática, e não da bíblica. Mas uma não pode existir sem a outra. Vale a pena analisar esta observação de Gerhard Hasel:

[1] Eugene Merrill, *História de Israel no Antigo Testamento*, p. 3.

> Deve-se enfatizar que os teólogos bíblicos e os teólogos sistemáticos não competem uns com os outros. Sua função é complementar. Ambos precisam trabalhar lado a lado, aproveitando um do outro. O teólogo bíblico apresenta categorias bíblicas, temas, motivos e conceitos, que, em contraste com as "ideias claras e distintas" do teólogo sistemático, às vezes não são tão claras e distintas. Porém, as categorias bíblicas são frequentemente mais sugestivas e dinâmicas para expressar a rica revelação do profundo mistério de Deus. Como resultado disso, a teologia bíblica é capaz de dizer algo para o homem moderno que a teologia sistemática não pode dizer. Sendo assim, um trabalho no campo dos fundamentos da teologia do Antigo Testamento certamente deve mesclar características das teologias bíblica e sistemática.[2]

A teologia bíblica tem o dever de encontrar pontos de relevância e de aplicação para a vida da humanidade em geral, e não apenas para os homens da época dos acontecimentos bíblicos. A teologia, apesar de brotar na história, não está presa a ela, assim como Deus e suas atuações também não estão. Por isso, a teologia não é um saber morto. Em vez disso, tem a função e o poder de dar "vida" (Jo 20.31).

O Antigo Testamento

O AT oferece um material tão vasto que é difícil explicá-lo ou classificá-lo em poucas palavras. Essa variedade gera diversos métodos para o estudo da sua teologia.[3] Em um trabalho sobre "fundamentos" teológicos, uma divisão temática é mais acessível a quem está iniciando nessa área e também fornece temas marcantes e relevantes à compreensão da Bíblia e à própria vida cristã.

[2] *Old Testament Theology*, p. 195-196.

[3] Para saber de modo resumido sobre os diversos métodos para o estudo teológico do Antigo Testamento, cf. Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 72-74.

Como criador, algumas de suas qualidades podem ser percebidas pelo homem. Ele pode ser compreendido como agente da *criação*. Ela, fruto da criatividade e do poder do Deus ilimitado, guarda certas semelhanças com os atributos daquele que a fez existir. Toda a criação é perfeita. Perfeitos são todos os propósitos.

Isso perdura até que o *pecado* interfere de modo destruidor e separador (Gn 3). Apesar do alerta claro de Deus e do favorecimento do homem em meio a toda a criação, seu ímpeto o levou à desobediência. A queda do homem por meio do pecado não abriu apenas um abismo entre a humanidade e seu Criador.

O afastamento da santidade com a qual o homem foi criado parece se encontrar em Gênesis 6.5-7, quando a *punição* de Deus tem lugar. Deus exterminou toda a vida humana, com exceção de uma família, a de Noé, pela qual o Senhor deu sequência à história do homem (Gn 6—8).

O mundo pré-diluviano, contudo, não foi palco apenas da insubmissão e da inimizade contra Deus. Na aceitação divina de Abel (Gn 4.4-5), o Senhor restaurou a *comunhão* entre o homem e seu Criador. Se isso é apenas deduzido no caso de Abel, é explícito no de Enoque. Moisés registrou um comentário singular ao dizer que Enoque "andou com Deus" (Gn 5.22-24).

O fato de haver servos de Deus antes do dilúvio não fez com que Deus dispensasse o castigo da humanidade caída. A raça humana teria desaparecido não fosse Deus poupar uma família para, a partir dela, encher a terra. Um homem, Noé, foi "escolhido" para ser o novo patriarca da humanidade. Deus o orientou a construir uma arca que agiu como o fator de proteção de Deus, a *salvação* da morte e da ira (Gn 7.15-16).

Dando sequência à história, Deus escolhe Abrão para executar nele seus *decretos* e lhe conceder bênçãos imerecidas. Com esse chamado, Deus iniciou uma linhagem que se tornou um povo, e este, no devido tempo, foi convertido em uma nação. Assim,

Gênesis 1—11, ao se ocupar com as origens das nações, age como prólogo do drama da redenção iniciado em Gênesis 12.[7]

Esse esboço histórico é também um esboço teológico no qual Deus, por meio de Moisés, rascunha assuntos como o Criador, a criação, o pecado, a punição, a salvação, a comunhão e os decretos divinos. Nossa intenção não é exaurir a revelação veterotestamentária sobre cada um desses pontos teológicos aqui levantados, mas identificá-los a fim de auxiliar o estudante a se aprofundar em seu conhecimento.

Perguntas para recapitulação

1. Em um sentido mais amplo da palavra, o que é teologia?
2. Qual é o relacionamento entre a teologia bíblica e a teologia sistemática?
3. Diante do conceito da revelação progressiva, que tipo de informações se espera encontrar nos primeiros escritos bíblicos?
4. Qual é a importância de Gênesis para o povo israelita que foi tirado da escravidão do Egito e que se estabeleceria em Canaã?
5. Qual é a relevância de Gênesis 1—12 para a teologia?

[7] Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 160.

Capítulo 2

O Criador

> Tema ao SENHOR toda a terra, temam-no todos os habitantes do mundo. Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir.
>
> Salmos 33.8-9

UM TEXTO MUITO CONHECIDO NO AT tem como fonte o aprendizado de Jó sobre a pessoa de Deus: "Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem" (Jó 42.5). Jó utilizou uma figura de linguagem para dizer que aprendeu mais sobre Deus e passou a conhecê-lo melhor. Deus, ao interagir com o homem, se faz conhecido a ele. Contudo, o mesmo Jó reconhece que a capacidade que o homem tem de conhecer o Senhor é limitada: "Na verdade, falei do que não entendia; coisas maravilhosas demais para mim, coisas que eu não conhecia" (Jó 42.3).

A verdade é que Deus está além da compreensão humana. No entanto, ele decidiu revelar parte da sua natureza e do seu caráter, o necessário para produzir um relacionamento com o homem.

O DEUS QUE ESTÁ ACIMA DO HOMEM

O criador revelado nas Escrituras guarda características únicas. Alguns desses atributos nos ensinam quanto Deus é diferente e superior a toda a criação.

1. Eterno

A primeira ação descrita em Gênesis, a criação, mostra que Deus existe antes dela: "Ainda antes que houvesse dia, eu era" (Is 43.13a). Enquanto o universo tem um princípio, Deus é eterno.

É certo que o conceito da eternidade confunde o homem. Para a humanidade, tudo que existe teve um momento inicial, perdura durante certo tempo e finalmente acaba. Nenhuma dessas realidades se aplica a Deus, pois ele não está, como nós, debaixo do tempo ou preso a ele (Sl 90.4).

Essa realidade é tão marcante na pessoa de Deus que ele é chamado várias vezes de "Deus eterno" (Gn 21.33; Dt 33.27; Is 40.28). Deus sempre existiu e sempre existirá (1Cr 16.36; Ne 9.5). Sua existência não tem início (Mq 5.2; Hc 1.12a).

Esse conceito tem várias implicações que fazem parte do conhecimento de Deus. Em primeiro lugar, por ser eterno, entende-se que Deus não teve um criador, mas que é "autoexistente", ou seja, existe por causa dele mesmo, e não por causa de outro. Ele é causa de tudo e não é efeito de nada. Por isso, Jeremias chamou o Senhor de "Deus vivo", associando essa realidade à sua eternidade, já que também o chama de "rei eterno" (Jr 10.10).

Uma das melhores expressões da existência autônoma e não dependente de Deus é o modo como ele se apresenta— "Eu Sou o Que Sou" (Êx 3.14) —, transmitindo tanto a ideia de uma existência plena como da sua presença constante com seu povo,[1] a qual não pode ser abalada por nada.

A segunda implicação tem a ver com a constância dos atributos do Senhor e com sua "imutabilidade". Deus não está em desenvolvimento nem sofrendo qualquer tipo de degradação (Sl 90.2). Jeremias, tendo em mente a eternidade do Altíssimo, o chama de "verdadeiramente Deus" (Jr 10.10), algo que se contrapõe aos ídolos feitos por homens.[2] Não há mudança no seu caráter (Sl 25.6;

[1] Walter Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 164.
[2] R. K. Harrison, *Jeremias e Lamentações: introdução e comentário*, p. 74.

119.142; Is 54.8), nem na sua primazia e soberania sobre tudo o que existe, já que ele "preside desde a eternidade" (Sl 55.19), seu trono "desde a antiguidade está firme" (Sl 93.2) e seu domínio é eterno (Dn 7.14).

Uma das melhores afirmações da imutabilidade de Deus se dá por suas próprias palavras: "Porque eu, o Senhor, não mudo" (Ml 3.6). Enquanto todos sofrem com o tempo, Deus se mantém o mesmo (Sl 102.26-27).

Por fim, a eternidade de Deus lhe serve de garantia da sua "credibilidade". Ele mesmo lança mão desse atributo ao assegurar proteção ao seu povo e retribuição aos seus inimigos, produzindo neles confiança (Dt 32.40). O profeta Isaías reconhece essa relação entre a eternidade de Deus e a garantia do cumprimento das suas palavras (Is 26.4).

2. Ilimitado e infinito

Por melhores que sejam as pessoas e as coisas ao nosso redor, todas elas têm limites. A qualidade e o valor de cada coisa, ainda que grandes, encontram em algum ponto seu alcance máximo. Entretanto, essa regra não é válida para Deus, pois ele é infinito. Essas verdades são destacadas por Davi ao falar sobre as palavras e os caminhos do Senhor (Sl 119.96).

A infinitude de Deus lhe confere, em primeiro lugar, "perfeição". Isso porque o conceito de um Deus sem limites não admite a ideia de que haja alguém maior ou melhor que ele, nem um estado mais desenvolvido ou um caráter melhor. Ainda que o AT incentive a perfeição de caráter do seguidor do Senhor (Gn 17.1; Dt 18.13), a perfeição de Deus é inatingível para o homem e está além da sua capacidade de compreendê-la (Jó 11.7). Por isso, tudo que ele faz e diz também é isento de falhas ou limites, visto que o caminho de Deus "é perfeito" (2Sm 22.31).

Outra faceta da infinitude de Deus é sua "onipresença". Esse termo refere-se ao fato de o Altíssimo estar em todos os lugares ao mesmo tempo. Deus, na totalidade da sua essência, sem difusão ou

expansão, multiplicação ou divisão, penetra e preenche o universo em todas as suas partes (Sl 139.7-10).[3]

Isso quer dizer que ninguém pode fazer nada longe da presença do Senhor, trazendo aos homens a noção da responsabilidade (Jr 23.23-24). A ausência de limites espaciais de Deus indica também que ele não está ligado a uma forma física. Eis a provável razão pela qual ele proibiu, no decurso da sua adoração, o uso de imagens (Êx 20.4-5). Fossem elas representações de Deus ou de seres ligados a ele, de qualquer modo haveria uma diminuição do conceito da infinitude do Senhor.

Por fim, a infinitude de Deus pressupõe sua "onipotência". Significa que não há limites na capacidade que o Senhor tem de fazer tudo quanto queira ou deva fazer. Essa noção de onipotência recebe contestações semelhantes a esta famosa pergunta: "Deus pode criar uma pedra tão dura que ele não possa destruir?". Qualquer resposta cria uma aparente incapacidade em Deus, seja no criar tal pedra, seja no tentar sem sucesso destruí-la. Contudo, essa é uma distorção no conceito de onipotência, pois tal atributo é coerente com a verdade, a lógica e o caráter de Deus. Frases como "Deus *não pode* morrer", "Deus *não pode* mentir", "Deus *não pode* criar alguém melhor ou mais forte que ele" e "Deus *não pode* criar um triângulo com quatro lados", além de não afetarem sua onipotência, atestam sua perfeição, santidade, sabedoria e coerência.

A onipotência é vista inicialmente no ato de criar tudo que existe. Jeremias afirma que Deus "fez a terra pelo seu poder" (Jr 51.15a), e o salmista atesta que "os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles" (Sl 33.6).

A onipotência não é vista apenas na criação, mas também ao realizar coisas que são impossíveis para o homem. Por isso, ao fazer uma aliança com Abraão, cujas promessas visavam a desdobramentos históricos improváveis na concepção humana, o Senhor se apresenta como o "Deus Todo-poderoso" (Gn 17.1). Esse poder se faz sentir em ações práticas como fazer a estéril Sara tornar-se

[3] Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, p. 279.

mãe (Gn 18.14; cf. 21.1-3). Jeremias completa essa noção dizendo: "coisa alguma te é demasiadamente maravilhosa" (Jr 32.17).

Outro modo de o AT apresentar o poder ilimitado do Senhor é comparando-o ao poder do homem. Ele é poderoso acima de todos, e nada do que queira fazer pode ser impedido por quem quer que seja (Jó 42.2). Assim, Deus é poderoso para salvar seu povo: "Nenhum há que possa livrar alguém das minhas mãos; agindo eu, quem o impedirá?" (Is 43.13b). No final das contas, quando não há consenso entre os desejos da criatura e do Criador, quem prevalece é o Senhor (Pv 19.21).

Deus também se distingue da humanidade no campo do conhecimento, sendo "onisciente" (Sl 139). Ele conhece tudo que existe, ainda que o escopo de tal conhecimento seja inatingível sob a perspectiva humana (Sl 147.4-5). Mesmo as coisas mais ocultas, como o íntimo das pessoas, são desvendadas diante de Deus, pois "o Senhor sonda os corações" (Pv 21.2) e "penetra todos os desígnios do pensamento" (1Cr 28.9), conhecendo por completo "a mente e o coração" (Sl 7.9), "porque o Senhor não vê como vê o homem. O homem vê o exterior, porém o Senhor, o coração" (1Sm 16.7b).

O conhecimento de Deus abrange também as coisas futuras. Por isso anunciou com antecedência acontecimentos futuros, como a fome nos dias de José (Gn 41.25b), as sucessões políticas previstas na estátua de Nabucodonosor (Dn 2.29b), a destruição do altar pagão por Josias (1Rs 13.2; cf. 2Rs 23.16) e a subjugação da Babilônia e a libertação dos israelitas por Ciro (Is 45.1; 48.14b; cf. Ed 1.1). O AT tem muitas outras previsões divinas que ainda aguardam o cumprimento e que são tratadas no campo da escatologia.

3. Santo

Ser santo significa que Deus é separado.[4] Nesse sentido, ele é separado tanto da criação como de tudo que é indigno ou pe-

[4] Francis Brown, S. R. Driver e Charles Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 872-873.

caminoso. Trata-se de uma absoluta separação do mal.[5] Ele é superior e separado de tudo que não é Deus e que não é perfeito. De modo positivo, pode-se dizer que a afirmação de que Deus é santo significa que ele é completamente puro e distinto de tudo o mais que existe. Essa qualidade de Deus define todos os traços do seu caráter.[6]

A santidade de Deus implica várias coisas. Em primeiro lugar, ele não faz parte de um panteão, nem guarda semelhanças com as características dos falsos deuses (Êx 15.11). Enquanto os deuses do paganismo têm características negativas como os defeitos de caráter dos homens, o Senhor é diferente e único (1Sm 2.2). Ele apresenta uma moral perfeita que o faz agir com uma ética perfeita que o diferencia de todos (Is 40.25).

A santidade também aponta para o fato de que Deus é "único". Quanto ao restante, todo ele foi criado por Deus (Sl 89.11). Ainda que as Escrituras não narrem a criação de todas as coisas (p. ex., a dos anjos), não há espaço para qualquer outro criador.[7] Assim, nada mais óbvio que Deus se revelar como "único Senhor" (Dt 6.4). A consequência é uma adoração inteiramente voltada a ele sem que seja dividida com nada, nem com ninguém (Dt 6.5).

É possível haver alguma confusão quando se veem textos em que outros "deuses" são personificados, como no caso do juízo de Deus sobre o Egito, quando o Senhor diz: "Executarei juízo sobre todos os deuses do Egito" (Êx 12.12). Entretanto, esse é um modo de demonstrar a tolice de se confiar em deuses inexistentes criados na mente humana (Dt 4.35). Diz o próprio Senhor: "Além de mim não há Deus" (Is 44.6); "porque todos os deuses dos povos não passam de ídolos; o Senhor, porém, fez os céus" (Sl 96.5); e "a minha glória, pois, não a darei a outrem, nem a minha honra, às imagens de escultura" (Is 42.8).

[5] R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr. e Bruce K. Waltke, *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 1320-1325.
[6] Eugene Merrill, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 68.
[7] Andrew Hill e John H. Walton, *Panorama do Antigo Testamento*, p. 87.

A noção do santo ou do sagrado como algo separado faz também o Senhor considerar o que lhe pertence como algo separado para ele (Lv 20.26). Com isso, Gleason Archer Jr. vê como consequência natural que o Israel redimido deveria conservar-se puro, isto é, separado do mundo para servir e prestar culto ao único Deus verdadeiro.[8]

O ato de Deus separar um povo para si não elimina a responsabilidade dos próprios servos de se consagrarem a ele. Na verdade, para ter comunhão com Deus é necessário que o homem assimile o conceito da santidade do Senhor[9] e entre no processo de reproduzi-lo em sua vida (Lv 11.44). Ser povo santo é, naturalmente, repudiar o que é imoral e corrupto e afastar-se disso (Dt 23.14b).

Quando a consagração tinha relação com pessoas, isso implicava limites nas ações e nos relacionamentos, como no caso dos sacerdotes, o que lembrava que a prostituição cultual comum em Canaã não tinha relação com o culto israelita (Lv 21.7; cf. tb. Nm 6.1-8).[10] Quando tinha relação com objetos ou animais, implicava uso exclusivo no serviço de Deus (Lv 8.11) e qualidade compatível com a função de servir a Deus, como as ofertas "sem defeito" (Lv 5.15). Quando a consagração tinha relação com o tempo — sábados, dias de festa, anos de descanso, anos de jubileu —, havia proibições de trabalho e de plantio, devendo haver descanso, fosse dos trabalhadores, fosse da terra (Êx 31.14-16; Lv 25.10-12).

O Deus que se aproxima do homem

Todos os atributos de Deus são perfeitos e demonstram que ele está acima do homem. Entretanto, alguns desses atributos se tornam

[8] *Merece confiança o Antigo Testamento?*, p. 158.
[9] Carlos Osvaldo Cardoso Pinto, *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*, p. 92.
[10] R. K. Harrison, *Levítico: introdução e comentário*, p. 194.

conhecidos no relacionamento do Senhor com a humanidade, principalmente com seus servos.

1. Pessoal

A primeira característica de Deus que permite o relacionamento entre ele e os homens é o fato de ele ser pessoal. Isso não quer dizer que Deus tem um corpo, mas que tem inteligência, emoções, vontade[11] e capacidade de se comunicar. Assim, Deus não é uma força cósmica, um fator de ligação entre os seres vivos ou o somatório de tudo que existe. Deus é uma pessoa.

O primeiro traço da sua personalidade, conforme revelado no AT, é sua "inteligência". Isso está patente desde o princípio na obra da criação; ao criar tudo que existe, Deus mesmo avaliou o que fez: "eis que era muito bom" (Gn 1.31). A inteligência do criador está impressa na perfeição e na grandeza da criação (Sl 104.24). Por isso, Davi aprende sobre Deus ao olhar para os céus, obras do Senhor (Sl 19.1-4).

O tipo de intelecto que a criação revela como causa da sua forma, tamanho, variedade, ordem e funcionamento é extremamente superior ao intelecto humano. Deus compara o seu entendimento com o de Jó — e de todos os homens —, perguntando-lhe: "Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra? Dize-mo, se tens entendimento" (Jó 38.4). Nunca houve resposta da parte de Jó a essa pergunta, pois não há entendimento no homem que se compare ao do Senhor.

Outro traço da personalidade de Deus é o fato de ele ter "emoções". Como pessoa, Deus sente amor (Jr 31.3). Deus também se ira, fato observado quando ele chamou Moisés e este passou a resistir ao chamado (Êx 4.14). A misericórdia e a compaixão são sentimentos vistos em Deus no seu contato com os seres humanos (Êx 33.19b). O Senhor, como ser pessoal, alegra-se (Sf 3.17) e se entristece (Gn 6.6).

[11] Marcos Granconato, *Pequeno manual de doutrinas básicas*, p. 10.

Uma nota deve ser feita ao termo "arrependimento". Quando aplicado a Deus, não quer dizer que ele "muda de ideia". (1Sm 15.29). Nas ocorrências dessa palavra ligada a Deus, um elemento comum é a "mudança de atitude" do Senhor para com o homem, seja da bênção para o castigo (Gn 6.6-7; 1Sm 15.11,35; Jr 18.9-10), seja do castigo para o perdão (Êx 32.14; 2Sm 24.16; Jr 18.8; Am 7.2-6; Jn 3.10), sem, contudo, sair de seu plano previamente traçado ou anunciado.

Trata-se de uma linguagem chamada "antropomórfica", utilizando realidades que nos são conhecidas a fim de nos apresentar verdades divinas que temos dificuldade de compreender. Isso faz parte do modo de Deus se revelar ao homem de forma inteligível, coerente e compatível com a condição humana[12], ao que João Calvino chamou de "balbuciar" como crianças.[13] Mas quando o arrependimento é usado no seu sentido normal, presumindo uma mudança de opinião e de planejamento, a Bíblia se apressa em dizer que "Deus não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que *se arrependa*" (Nm 23.19).

O terceiro traço da personalidade de Deus é sua "vontade". Ela é compatível com sua perfeição e santidade. Por isso, seus servos buscam segui-la (Sl 40.8; 143.10a). Jotão, rei de Judá, a quem a Bíblia qualifica como um bom rei explica que a razão para tanto foi "porque dirigia os seus caminhos segundo a vontade do Senhor, seu Deus" (2Cr 27.6). A vontade do Senhor foi conhecida até mesmo fora de Israel, como se vê no decreto do rei Artaxerxes a Esdras (Ed 7.18). Até os anjos servem a Deus cumprindo sua vontade (Sl 103.21).

O quarto traço da personalidade de Deus é sua "capacidade de se comunicar". A primeira mostra disso se dá na comunicação pessoal de Deus ao criar o homem (Gn 1.26). Nesse caso, Deus fala consigo mesmo usando um pronome no plural. Ao dizer "nossa

[12] Carlos Osvaldo Cardoso Pinto, *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*, p. 18.

[13] *As institutas ou tratado da religião cristã* (livro I, cap. XIII, §1), p. 127-128.

imagem" e "nossa semelhança" fica claro que ele se dirige a alguém da mesma natureza, comunicando-se dentro da própria divindade. O mesmo ocorre por ocasião da confusão de línguas na torre de Babel (Gn 11.6-7).

Deus se comunica também com os seres humanos. Falou diretamente com homens, como Adão (Gn 2.15-17), Noé (Gn 6.13), Abraão (Gn 12.1-3), Moisés (Êx 3.4-10) e os profetas, os quais agiam como porta-vozes de Deus a seu povo. Nesse caso, era muito comum a fórmula "assim diz o Senhor" (Êx 5.1; Jz 6.8; 1Rs 11.31; Is 7.7; Jr 2.2; Ez 2.4). Deus também se comunicou por meio de escritos, como as tábuas da lei (Êx 24.12) e a escrita na parede do palácio da Babilônia (Dn 5.24-28).

2. Soberano

Um traço importante no AT sobre o modo de Deus se relacionar com a criação e com o homem é sua soberania. Seu nome e seus atributos mostram que ele é soberano.[14] Ainda que a soberania tenha relação direta com a onipotência, ela não é apenas o poder ilimitado de Deus, mas sua aplicação prática no controle ativo de tudo que existe. As Escrituras afirmam categoricamente que ele tem poder para controlar tudo, e que, de fato, controla (Jó 42.2; Is 46.10).

Assim, soberania não é apenas ter poder para fazer o que quiser, mas exercer tal poder segundo seus planos e propósitos. Não é uma queda de braço. É o comando pleno de um projeto previamente traçado por Deus, que ele não tem dificuldade de executar.

O controle soberano de Deus, contudo, não pode ser nomeado de "fatalismo":

> O quadro apresentado pela Bíblia não é um quadro fatalista, porquanto o fatalismo deixa a sorte do mundo nas mãos de uma força impessoal. A Bíblia, porém, deixa o destino do

[14] Ronald Youngblood, *The Heart of the Old Testament*, p. 19.

> mundo nas mãos de Deus, o Pai, o qual é todo-reto, todo-sábio e todo-misericordioso.[15]

Exemplo do controle soberano de Deus se vê sobre a "natureza". O seu poder infinito se mostra quando ele envia o dilúvio para eliminar a humanidade, com exceção de Noé e sua família. Nessa ocasião, Deus se apresenta como o autor direto do dilúvio, mostrando que as forças da natureza atendem às suas ordens (Gn 6.17; cf. v. 7).

O mesmo ocorreu por meio das pragas do Egito, a fim de se revelar aos homens como o Deus incomparável e inspirar nos israelitas reverência e adoração alegre[16] (Êx 9.14). Em seu controle sobre a natureza, Deus transformou as águas em sangue (Êx 7.20), fez o rio produzir rãs em uma quantidade enorme (Êx 8.3,6), enviou um enxame de moscas somente sobre os egípcios (Êx 8.24), produziu uma peste que matou os animais (Êx 9.3,6), lançou feridas abertas ("úlceras") nos egípcios e nos seus animais (Êx 9.10), enviou uma chuva de pedras sobre os homens, os animais e as plantações (Êx 9.22-23), ordenou um grande ataque de gafanhotos que dizimou a flora do Egito e encheu as casas dos moradores (Êx 10.12-15), escureceu apenas a terra dos egípcios (Êx 10.21-22) e matou todos os primogênitos dos homens e dos animais (Êx 12.29).

Algo que não pode deixar de ser notado, tanto no relato do dilúvio como no das pragas, é que Deus avisou com antecedência o que faria e explicou seu propósito, excluindo por completo a possibilidade de tais eventos serem tratados como episódios ao acaso ou acontecimentos dirigidos por qualquer coisa que não fossem a decisão e o controle do Senhor.[17]

[15] D. James Kennedy, *Verdades que transformam*, p. 11.

[16] Andrew Hill e John H. Walton, *Panorama do Antigo Testamento*, p. 100.

[17] A maior dificuldade do estudante das Escrituras diante da soberania de Deus em tragédias não é entender a soberania em si, mas os propósitos do Senhor. Estes, segundo o ensino bíblico, são "insondáveis" (Rm 11.33-34). Entretanto, alguns exemplos de propósitos cumpridos em catástrofes nos dão pistas de razões divinas para situações que causam grande sofrimento, como o bem dos crentes

Até mesmo pessoas que não servem a Deus podem ser beneficiadas em razão do amor por um servo com que tenham alguma conexão (Gn 30.27; 39.5). Um sentido parecido com esse se vê em 1Coríntios 7.14, em que o cônjuge incrédulo é "santificado" pelo convívio com o cônjuge crente. Isso não quer dizer "ter salvação", mas ser beneficiado tanto pelo exemplo do servo de Deus como pelo tratamento do Senhor à família do crente por amor a ele.

O amor de Deus o faz buscar e separar para si um povo (Jr 31.3). Entretanto, esse amor não é rendido a todos os homens, visto que nem todos são atraídos por ele. Sendo assim, resta-nos saber que critério leva o Senhor a amar alguns em detrimento de outros. Nesse aspecto, o AT associa ao amor de Deus a escolha.

> Deus escolhe porque ama e, para ele, amar, em muitos casos, equivale a escolher (cf. Ml 1.2). Primeiro de tudo, isso fica claro no fato de que o Senhor, por amar os patriarcas ancestrais de Israel e por ter escolhido os descendentes deles, foi que libertou a nação do Egito (Dt 4.37; cf. 7.8; 10.15). Fica claro que, aqui, o amor de Deus é eletivo, não emotivo, embora, sem dúvida, possa haver um elemento emotivo por trás dele.[21]

Se, por um lado, a escolha de Deus é o veículo do seu amor, por outro, a sua compaixão se faz sentir no relacionamento com o homem. Israel provou dessa compaixão (Is 63.9).

O amor de Deus, como razão para o perdão que concede aos seus, encontra um dos seus ápices em Oseias. Para exemplificar esse amor, Deus o orienta a tomar de volta sua mulher, que havia deixado a segurança do casamento e foi em busca de amantes.[22] O amor imerecido de Oseias era uma indicação do amor de Deus pelos seus servos pecadores.

[21] Eugene Merrill, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 74. Esse assunto será tratado no capítulo que fala sobre a "Eleição".
[22] Walter Kaiser Jr., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 204-206.

4. Fiel

Enquanto o NT tem uma de suas frases mais famosas escritas por João — "Deus é amor" (1Jo 4.8,16) —, o AT tem, no cântico de Moisés, uma afirmação tão poderosa quanto à do apóstolo: "Deus é fidelidade" (Dt 32.4). Por causa dela, Deus se mostra verdadeiro para com quem ele é e para com aquilo que promete. Tal fidelidade independe das circunstâncias às quais as promessas de Deus são expostas — como a infidelidade dos homens ou a falta de merecimento de bênçãos. Sua fidelidade existe por causa dele mesmo, e não por causa das pessoas. O povo de Israel, descendência de Abraão, conheceu desde cedo esse conceito (Dt 7.6-9).

Uma das razões pela quais a fidelidade de Deus é um foco teológico importante no AT é a existência das alianças. Elas rendem um capítulo em qualquer trabalho de teologia das Escrituras hebraicas. Assim, a fidelidade é um desdobramento do caráter divino que se torna visível nas alianças que Deus fez. O "Deus fiel" agiu com Israel, escolhendo-o dentre os povos, independente do que a nação pudesse oferecer, mas "para guardar o *juramento* que fizera a vossos pais" (Dt 7.8).

A nação de Israel, a quem o Senhor diz "eu te fortaleço, e te ajudo, e te sustento com a minha *destra fiel*" (Is 41.10), recebe tal tratamento devido ao patriarca israelita a quem ele escolheu e chamou (Is 41.8-10). Na verdade, a própria separação de Israel como seu povo está associada à fidelidade de Deus (Is 49.7b).

Jacó, neto de Abraão, também foi um alvo consciente desse atributo. Seus primeiros atos narrados por Moisés são compatíveis com um homem infiel ao se aproveitar da fome e da fraqueza — sem falar da tolice — do irmão (Gn 25.29-34), ao enganar o pai (Gn 27.1-29) e ao tentar lesar o sogro (Gn 30.37-43). Seus dois primeiros golpes lhe fizeram fugir de Esaú para a terra de Padã-Arã.

Tudo isso fez que Jacó não fosse um exemplo de bom caráter, nem alguém merecedor de bênçãos. Apesar disso, ele foi abençoado, não porque tenha merecido, mas porque Deus é fiel. Ao retornar a Canaã, Jacó reconhece: "Sou indigno de todas as

misericórdias e de toda a fidelidade que tens usado para com teu servo" (Gn 32.10).

A fidelidade de Deus é tão contrastante em relação ao procedimento dos homens que ela se torna uma das alavancas do louvor a Deus. O livro de Salmos é riquíssimo de alusões à fidelidade do Senhor, de súplicas baseadas nela e de louvores por causa dos benefícios que ela traz. Para os salmistas, a fidelidade do Senhor só existia em escala máxima: "A tua benignidade, Senhor, chega até aos céus, até às nuvens, a tua fidelidade" (Sl 36.5; cf. tb. 54.10; 108.4).

A consequência prática é que "tudo" que Deus faz e diz é condizente, "porque a palavra do Senhor é reta, e *todo* o seu proceder é fiel" (Sl 33.4); e "o Senhor é fiel em *todas* as suas palavras e santo em todas as suas obras" (Sl 145.13b). A plenitude da fidelidade não é expressa somente em termos de qualidade e quantidade, mas também no que tange à sua duração, de modo a não diminuir com o passar do tempo (Sl 100.5; 117.2; 119.90; 146.6).

De maneira surpreendente, a fidelidade do Senhor se conserva durante os momentos em que ele é duro. Em relação ao inimigo, a justiça de Deus lhe cai consoante à sua justiça (Sl 54.5). Normalmente, a fidelidade se une à justiça em ocasiões em que Deus socorre seus servos das mãos ímpias (Sl 57.3). Contudo, no caso dos servos, a fidelidade se une à santidade de Deus para produzir disciplina, de modo que, mesmo diante da destruição punitiva de Jerusalém, utilizando Nabucodonosor e a Babilônia como instrumento, a fidelidade de Deus ainda foi percebida (Lm 3.22-23). Bem disse Moisés: "Deus é fidelidade" (Dt 32.4).

Perguntas para recapitulação

1. Quanto as Escrituras colaboram para o conhecimento de Deus?
2. As características bíblicas de Deus o colocam em que posição em relação à criação?

3. A santidade de Deus permite que ele se adapte aos padrões de vida da sociedade?
4. Qual é a relação entre os acontecimentos históricos e a soberania de Deus?
5. Como o amor de Deus se relaciona com sua soberania?

Capítulo 3

A criação

Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom.
Gênesis 1.31

A Bíblia hebraica é dividida em três conjuntos de livros: a lei, os profetas e os escritos. Essa era uma divisão reconhecida nos dias de Jesus (Lc 24.44).[1] O Pentateuco, conhecido como "torá" — "lei" em hebraico —, é o conjunto dos cinco livros escritos por Moisés, os primeiros do AT. A ocasião em que eles foram escritos é fundamental para a compreensão do seu propósito.

Moisés nasceu no Egito em uma época em que a descendência de Abraão, Isaque e Jacó era escrava em terra estrangeira. Eles não possuíam uma terra, um governante próprio, ou leis que dirigissem seus direitos e deveres. É bem provável que o próprio sentimento nacionalista estivesse apagado sob os chicotes dos dominadores.

Em tal contexto, Deus enviou Moisés a fim de tirar o povo do Egito e levar-lhe até a terra que prometeu a Abraão (1446 a.C.).[2] Fazia parte do encargo desarraigar os povos cananeus e assentar os israelitas na terra. Um "povo" deixaria o Egito, mas uma "nação"

[1] Franklin Ferreira, *Teologia cristã*, p. 47.

[2] Para saber mais sobre a datação do êxodo, consultar Sean M. Warner, "The Dating of the Period of the Judges", *Vetus Testamentum* 28/4, 1978, p. 455-463. Esse trabalho enriquece aquele oferecido no reconhecido livro de Edwin R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965).

seria instalada em Canaã. Essa seria uma grande transição para eles. Por isso, Moisés teve de mostrar o papel da escolha de Abraão, para, com isso, explicar o fato de Deus agir por meio de um povo eleito.[3]

Nesse processo, o Senhor fez uma aliança com Israel (Êx 19.3-8) e lhe deu sua lei. Além disso, apresentou-se a eles como seu líder máximo (Êx 29.45). Também garantiu dar-lhes a posse da terra cananeia (Êx 6.8). E prometeu torná-los uma "nação santa" e um "reino de sacerdotes" (Êx 19.6).

A aliança e a lei, pelo menos sua primeira porção, foram dadas aos israelitas quando eles estavam aos pés do monte Sinai (uma segunda porção da lei, registrada em Deuteronômio, foi dada quase quarenta anos depois, quando Israel estava em Moabe prestes a entrar em Canaã). A julgar pelo detalhamento de diversas leis, é quase certo que elas tenham sido de pronto registradas. Ao que tudo indica, esse novo começo exigiu também de Moisés o relato e registro de "outros começos". O povo que, até pouco tempo atrás ainda era escravo, precisava conhecer sua origem e sua história. Precisava, também, conhecer aquele que deu início a tudo aquilo e trouxe à tona a história da salvação.

Que ocasião mais propícia que essa para Moisés registrar os acontecimentos desde o princípio? As primeiras palavras registradas por Moisés foram: "No princípio, criou Deus..." (Gn 1.1). Com isso, as mais remotas origens seriam desvendadas àqueles que mal conheciam sua própria história. Eles também saberiam que o Deus que os chamou do Egito era o responsável por tudo. Sob essa óptica, Moisés forneceu aos israelitas do êxodo a história de alguns "começos" relevantes para a realidade deles: o universo, o homem e o próprio povo de Israel.

O universo

O primeiro começo dado nas Escrituras vem da frase "No princípio, criou Deus os céus e a terra" (Gn 1.1). A expressão "céus e terra" engloba todo o universo. O homem foi o ápice da obra

[3] Andrew Hill e John H. Walton, *Panorama do Antigo Testamento*, p. 77.

criativa e o sentido do próprio universo. Dentro disso, várias interpretações têm sido defendidas pelos estudiosos para o modo resumido do relato. Os primeiros onze capítulos de Gênesis têm essa característica. A partir do capítulo 12, o relato rende mais atenção aos detalhes. A razão para tanto é que o relato das origens visava a embasar o propósito teológico central de Moisés em seus dois primeiros livros: dar a Israel sua própria origem, desde o chamado de Abraão até a retirada do povo da terra do Egito.

Pelo menos três problemas relativos ao relato da criação são frequentemente levantados:

1. A terra sem forma e vazia

Tão logo Gênesis 1.1 tenha dito que Deus criou os céus e a terra, o versículo seguinte afirma que a "a terra era sem forma e vazia" (Gn 1.2). Alguns estudiosos, lançando mão das palavras hebraicas traduzidas como "sem forma" (*tohû*) e "vazia" (*bohû*), afirmaram que a primeira delas tinha o sentido de um "lugar de caos", algo incompatível com a criação perfeita de Deus (Gn 1.10,12,18,21,25,31). Assim, surgiu a teoria do "intervalo".

Essa teoria propõe um intervalo de tempo entre o primeiro e o segundo versículos de Gênesis 1. Desse modo, Deus teria, no primeiro versículo, criado a terra em um estado perfeito. Contudo, algo ocorreu para que, no versículo seguinte, a terra fosse encontrada em um estado caótico. Não é preciso ser muito criativo para, a partir daí, oferecer como sugestão a queda de Satanás e de parte dos anjos como fator de interferência no estado da terra.

Então, quando Gênesis 1.3 diz "Disse Deus: Haja luz", estaria descrevendo a "recriação" da terra, e não sua "criação". A vantagem que os defensores dessa teoria tiveram foi que não era necessário determinar o intervalo de tempo entre a criação e a recriação, tornando o relato de Gênesis compatível com a afirmação científica de um "universo velho" com bilhões de anos.

Apesar de criativa, essa teoria enfrenta dificuldades que a tornam insustentável. Em primeiro lugar, a grandiosidade da criação

divina seria reduzida a uma mera citação: "No princípio criou Deus os céus e a terra" (Gn 1.1). Alem disso, se a intenção do texto fosse apresentar uma catástrofe, seria empregada uma construção própria das narrativas, e não a construção circunstancial que se vê no texto.[4] O próprio uso da palavra *tohû* nas Escrituras demonstra que ela não tem o sentido obrigatório, em Gênesis 1.2, de algo mau e incompatível com o Senhor. "Lugar de caos" é um dos sentidos da palavra. Outros são "sem forma", "confusão", "irrealidade" e "vazio".[5] Como forma de uso figurado da palavra, o sentido de vazio ou nulo é frequente (Is 40.17; cf. v. 23, em que *tohû* tem a ideia de "nulidade", assim como em 41.29, 44.9, 49.4 e 59.4).

Quando a palavra é aplicada em sentido locativo, a ideia do caos tem um propósito definido — o de mostrar a falta de habitação ou a inaptidão para tal (Is 45.18). Aqui, *tohû* é o oposto de um local "habitado". Moisés usa o termo como sinônimo de "terra deserta" ou "ermo solitário" (Dt 32.10). Jó usa a expressão "lugares desolados", isto é, impróprio para a vida (6.18; 12.24; 26.7).

Com isso, dispensamos a ideia de uma catástrofe no relato da criação e deparamos com o estado inicial da terra, logo que criada, como um lugar ainda impróprio para a vida, um ambiente "inóspito". David Toshio Tsumura interpreta os termos "sem forma e vazia" como a descrição de um estado terreno de "improdutividade e ausência de habitação", não tendo sentido de "caos", mas de um "lugar vazio".[6]

Desse modo, vê-se que Deus decidiu seguir um processo de criação ao longo de quase uma semana, ocasião em que revelou sua existência (Sl 96.5; cf. Rm 1.20), seu poder (Ne 9.6; Sl 33.6,9; 121.2; Is 40.26; Jr 32.17), sua glória (1Cr 16.26; Sl 8.3-4; 89.11-12;

[4] Derek Kidner, *Gênesis: introdução e comentário*, p. 42. Na nota 2 ele sugere, como referências para a análise do assunto, o debate entre P. W. Heward e F. F. Bruce em *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, LXVIII, 1946, p. 121-131, o texto de E. J. Young em *Westminster Theological Journal*, XXIII, 1960-1, p. 151-178, e B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, p. 135-144.

[5] Francis Brown, S. R. Driver e Charles Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 1062.

[6] *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*, p. 42-43.

Is 37.16) e sua perfeição e sabedoria (Sl 104.24; 139.14; Pv 3.19; Jr 51.15).[7] Ele criou o homem apenas quando as condições necessárias para a vida dele estavam presentes.

Sendo assim, não há nenhuma razão para que haja um intervalo de tempo entre a criação e um estado catastrófico, nem para a necessidade de uma recriação, de modo que o relato de Gênesis 1 é a descrição da criação em seis dias contínuos até que Deus cessou a criação (Êx 20.11).

É claro que isso coloca a teologia novamente em conflito com as sugestões científicas com relação à cronologia do universo. Entretanto, as firmes afirmações científicas do passado têm sucumbido diante da própria ciência. Já se sabe que a datação pelo uso do "carbono 14" não tem a precisão que os cientistas afirmavam ter. Paul Mellars, do Departamento de Arqueologia da Universidade de Cambridge, afirma que as medições de longas datas pelo carbono 14 não são confiáveis por dois motivos: a contaminação das amostras e a inconstância entre a proporção de carbono 14 em relação ao carbono 12, constituindo "maior complicação" para arqueologistas e paleontologistas.[8] Herbert Feely afirma que o método é inútil para datações com mais de 30 mil anos.[9] Ninguém melhor que o professor Adauto Lourenço para explicar os problemas da tese científica de um universo com bilhões de anos.[10]

2. Os dias da criação

Logo após descrever o estado inicial da terra, o primeiro capítulo da Bíblia descreve o processo de criação do universo como se fosse

[7] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 340-341, se refere ao propósito de Deus se revelar na ação de criar a terra sem beleza seguido de um processo de fazer dela um mundo belo.
[8] "A New Radiocarbon Revolution and the Dispersal of Modern Humans in Eurasia", *Nature*, vol. 439, 23 de fev. de 2006, p. 931-935.
[9] "Journal of the American Scientific Affiliation", set. de 1955, p. 47-48. Em: Gleason ARCHER JR., *Merece confiança o Antigo Testamento?*, p. 93.
[10] Para uma análise profunda e séria do assunto, é altamente recomendada a leitura de Adauto LOURENÇO, *Como tudo começou: uma introdução ao criacionismo* (Fiel). Para saber especificamente sobre os métodos de datação, incluindo o "carbono 14", seus problemas e seus mitos, consultar p. 157-193.

a confecção de uma obra de arte. A ordem da criação é bastante razoável, seguindo um sentido lógico, dia após dia, seis ao todo.

No primeiro dia, Deus criou a "luz" (Gn 1.3-5). É dito que foram criados, nesse ato, o dia e a noite, pelo que daí por diante os dias constam de "tarde" e "manhã". Uma lacuna no conhecimento que podemos ter sobre esse evento é a respeito da fonte da luz, visto que o sol e as estrelas foram criados apenas no quarto dia. Entretanto, na vida futura, a luz não dependerá do sol e das estrelas, sendo o próprio Deus a fonte da luz (Ap 22.5).

No segundo dia, Deus atuou na atmosfera terrestre separando as águas em dois grandes ajuntamentos: água sobre a superfície terrestre e água sobre os céus — talvez em uma densa camada de nuvens, bem mais densa do que a que testemunhamos atualmente (Gn 1.6-8; 7.11-12), de modo que a irrigação se dava não por chuva, mas por água em estado gasoso (Gn 2.6).

No terceiro dia, Deus tirou a terra da condição de "sem forma", criando o relevo que fez com que a água, acumulando-se nos locais mais profundos, revelasse a porção seca de terra. Imediatamente, Deus fez brotar vegetação (Gn 1.9-13).

O quarto dia foi quando Deus criou o sol e as estrelas e lhes deu movimentos ordenados, como o movimento de rotação da terra, por meio do qual o dia e a noite se alternam. Tais movimentos também aproximam e afastam a terra do sol, formando as "estações" e definindo os "anos" (Gn 1.14-19).

No quinto dia, Deus criou aves, peixes e répteis. Essa é uma descrição muito sucinta. Uma lista exaustiva de classes e filos que compreendesse os animais criados ocuparia uma porção grande demais até para um livro de biologia (Gn 1.20-23).

A criação da fauna só não foi concluída no quinto dia, pois, no sexto dia, Deus criou todos os animais não contidos na descrição anterior. Como último item, coroando a criação e dando sentido a ela, Deus criou o homem e lhe deu domínio sobre animais e lhe deu a vegetação como alimento (Gn 1.24-31).

Por fim, o relato prossegue e apresenta o sétimo dia, quando a característica marcante é o fato de Deus não criar nada; ele apenas abençoa e santifica tal dia. Uma semana se passou desde "o princípio" (v. 1) até que Deus abençoou o término da sua obra criativa. Justamente esse conceito de semana e dos dias abre, no meio teológico, espaço para uma interminável discussão: seriam esses dias "literais"?

Ainda respirando os ares das sugestões científicas de um universo com bilhões de anos, muitos sugeriram que os dias da criação — todo o relato, na verdade — é fantasioso, sendo fruto das crenças de povos da antiguidade. O épico *Enuma Elish*, de origem babilônica, narra a história de criação do universo por meio da batalha entre os deuses Marduque e Tiamate. O que chama a atenção são certas semelhanças em relação ao relato mosaico, como a narrativa de um tempo em que as águas não eram separadas e a terra seca não existia (tábua 1) e a separação entre dia e noite e a formação das nuvens (tábua 5).[11] Semelhanças como essas[12] fazem certos teólogos julgarem o relato do início de Gênesis tão fantasioso quanto o épico babilônico.

Outros, mais conservadores, propõem que o relato é verdadeiro, mas que a compreensão da palavra *yôm* (dia) deve ser mais ampla que um período de 24 horas. Eles propõem que cada dia da criação representa, na verdade, uma "era geológica" ou um "estágio no processo criativo". Gleason Archer Jr. defende essa posição, dizendo:

> A teoria "época = dia", pois, explica os seis dias da criação como sendo um esboço geral da obra criadora de Deus, na formação da terra e seus habitantes, até o surgimento de Adão e Eva. Geólogos modernos concordam com Gênesis 1 nos seguintes

[11] James B. PRITCHARD, ed., *The Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, p. 501.

[12] Para uma análise da comparação entre os relatos da criação bíblica e da criação na visão babilônica, consultar o capítulo 2 de Merril UNGER, *Arqueologia do Velho Testamento* (Batista Regular).

> detalhes: (a) A terra começou sua história numa forma confusa e caótica, que subsequentemente cedeu lugar a um estado mais ordeiro. (b) Surgiram as condições apropriadas à manutenção da vida: a separação do vapor espesso que cercava a terra em nuvens em cima e rios e mares embaixo, com o ciclo de evaporação e precipitação, e também com a penetração da luz do sol [...]. (c) A separação da terra do mar (ou a emergência da terra por cima do nível das águas, que ia se abaixando) precedia a aparição da vida sobre o solo. (d) A vida vegetal já tinha surgido antes da primeira emergência da vida animal no período cambriano [...]. (e) Tanto o livro de Gênesis como a geologia concordam que as formas mais singelas aparecem em primeiro lugar, e só posteriormente as mais complexas. (f) Ambos concordam em dizer que a raça humana tenha surgido como último e mais alto produto do processo da criação.[13]

Deve-se notar que a declaração acima estabelece que cada descrição concorda, em termos gerais, com Gênesis 1, sem corroborar sua historicidade. Ao que tudo indica, os defensores dessa visão consideram que o texto não pretendeu oferecer uma narrativa histórica, mas verdades teológicas baseadas em acontecimentos que se deram de maneira diferente. Pode-se ver essa noção na seguinte declaração:

> Nenhum desses relatos pertence ao gênero "mito". Mas nenhum deles é "história" no sentido moderno de testemunho ocular. Antes, transmitem verdades teológicas acerca de eventos retratados principalmente em estilo literário *simbólico* e *pictórico*. [...] Essas verdades são todas *baseadas* em fatos.[14]

[13] Gleason Archer Jr., *Merece confiança o Antigo Testamento?*, p. 97-98.
[14] William LaSor, David Hubbard e Frederic Bush, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 22.

Apesar dessas posições, os dias da criação devem ser entendidos como dias literais de 24 horas. Uma das razões é que não há no texto (nem de Gênesis, nem do restante do AT) nenhuma indicação de que a palavra *yôm* não tenha sido usada em seu sentido simples e normal.

Em segundo lugar, não é apenas *yôm*, no texto de Gênesis 1, que indica um período de 24 horas. O uso recorrente de "houve tarde e manhã" revela um dia no sentido normal (Gn 1.5,8,13,19,23,31). J. Scott Horrell aponta para o fato de que, além da contagem dos dias, a frase "houve tarde e manhã" indica fortemente que se trata de dias comuns. Ele pergunta: "Porque a frase 'tarde e manhã' se [o dia] não é literal?". Na verdade, a expressão se baseia no dia judaico que começa com a tarde.[15]

Além disso, uma indicação teológica importante do dia de 24 horas está no fato de Deus ter ordenado a Israel a guarda do sábado, o sétimo dia (Êx 20.9-10a). O Senhor afirmou que descansou no sétimo dia, igualando o uso de *yôm* que define o "dia" a ser guardado com o seu uso no relato da criação (Êx 20.11). Nada disso faria sentido se os dias de Gênesis 1 não fossem literais.

3. Os dois relatos da criação

Outro ponto de discussão sobre a criação é a existência de "dois relatos", o primeiro narrando o que Deus fez em cada dia da criação (Gn 1.1—2.3), e outro citando a formação da vegetação e dando mais atenção à criação do homem e da mulher (Gn 2.4-25). Como o primeiro trecho narra a criação do homem, o segundo relato levou estudiosos a propor que se tratava da junção do trabalho de dois autores diferentes. Na verdade, tal proposta não se faz apenas a Gênesis 1—2, mas a todo o Pentateuco, sugerindo que ele foi escrito por quatro fontes distintas entre os séculos 9 e 5 a.C. e, ao tempo dos últimos escritores, compilado e colecionado como

[15] *Apostila de teologia sistemática*, p. 31.

se fosse um livro apenas, escrito por um só autor — Moisés. A essa proposta se dá o nome de "hipótese documental":

> De acordo com a hipótese Graf-Wellhausen em sua forma clássica, o Pentateuco deriva de quatro fontes documentais (assim, o nome alternativo de "hipótese documental"): (1) uma fonte javista (J), escrita no Sul (Judá) nos primeiros tempos monárquicos, (2) uma fonte eloísta (E), escrita no Norte (Israel) um pouco mais tarde (essas duas fontes sendo combinadas em algum momento, uma combinação nomeada como JE), (3) uma fonte deuteronomista (D), compreendida como o livro da lei encontrado no templo durante a reforma de Josias em 621 a.C., e (4) uma fonte sacerdotal (P), que foi originariamente considerada pós-exílica. Essas quatro fontes foram então combinadas por um redator (R) para formar o Pentateuco, na forma que o conhecemos hoje.[16]

Com essa ferramenta da teologia liberal em mãos, Gerhard von Rad, tratando da diferença entre os textos teológicos e hínicos que falam da criação, propõe a descontinuidade do relato e a coleção do texto de duas fontes: "Há apenas duas declarações expressamente teológicas sobre a criação no Antigo Testamento, apresentando-se sob a forma de conjuntos mais extensos, o relato da criação do Escrito Sacerdotal (Gn 1.1—2.4a) e a narrativa javista (Gn 2.4b-25)".[17]

Apesar de satisfazer inicialmente a dúvida gerada pelo duplo relato, é fácil perceber o perigo dessa hipótese: a diluição do conceito da inerrância bíblica. Outros livros do AT reconhecem e declaram a autoria mosaica do Pentateuco (1Rs 2.3; 2Rs 14.6; 2Cr 23.18), chamando-o de "Livro de Moisés" (2Cr 25.4; 35.12; Ed 6.18; Ne 13.1), "os estatutos e os juízos dados por intermédio de Moisés" (2Cr 33.8) e o "o Livro da Lei do Senhor, dada

[16] Kevin L. Barney, "Reflections on the Documentary Hypothesis", p. 58.
[17] Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 139.

por intermédio de Moisés" (2Cr 34.14). Um resultado natural da hipótese documental no sentido de rejeitar a inspiração é também rejeitar o próprio objeto da revelação, de modo que Julius Wellhausen afirmou que o Pentateuco não comprova a historicidade dos patriarcas.[18]

Considerar tais escritos materiais produzidos de seis a dez séculos após a vida de Moisés é conferir erro às afirmações bíblicas sobre a autoria mosaica — incluindo as do Novo Testamento (Mc 7.10; 12.19,26; Lc 20.28,37; Jo 1.45; 5.46; Rm 10.5; 2Co 3.15) —, e ignorar o peso que elas tiveram sobre a história de Israel na segunda metade do segundo milênio a.C., período esse em que, segundo a hipótese documental, Israel estaria desprovido de Escrituras. Isso também torna tais registros apenas as opiniões de diversas fontes baseadas em suas necessidades teológicas no meio e no tempo em que viveram.[19]

Na verdade, não existem dois relatos contraditórios, mas complementares; o que temos em Gênesis 1—2 é a continuidade do relato mosaico da criação, que cumpre seu propósito teológico: fazer os israelitas do êxodo conhecerem a criação do universo e do homem, para, a partir daí, construir a história do povo de Israel. Por isso, o relato completo de Gênesis 1.1—2.3 recebe uma explicação adicional em que Moisés deu os detalhes que ele, por falar de modo resumido, omitiu na primeira parte. Basta notar como em Gênesis 2 ele não repetiu a criação do universo, tampouco da terra. O versículo 4 já apresenta a terra criada, enquanto o 5 a vê desprovida de vegetação. A explicação para tanto é dupla: 1) ainda não havia irrigação e 2) não havia quem a cultivasse. Nesse ponto, Moisés passa a falar da criação do homem, o agricultor que faltava à terra. Gênesis 2.7-25 é a explicação de como o Senhor fez o que foi descrito em 1.26-29. Roy Zuck o expõe nos seguintes termos:

[18] Andrew HILL e John H. WALTON, *Panorama do Antigo Testamento*, p. 62.

[19] Carlos Osvaldo Cardoso PINTO, *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*, p. 22, oferece argumentos conservadores contra a hipótese documentária.

> Há dois relatos complementares da criação: Gênesis 1, que é de extensão cósmica e universal, e Gênesis 2, que é decididamente antropocêntrico. Esta estrutura canônica propõe por si mesma a maneira culminante em que é vista a criação do homem. Ela é a glória apogística do processo criativo. Vemos esse fato claramente já em Gênesis 1, pois o homem foi criado por último, no sexto dia da criação.[20]

O homem

Gênesis também informa que o homem, diferente do restante da criação, foi criado à "imagem de Deus" (Gn 1.26). Isso conferiu a ele um estado glorioso em comparação com o restante da criação, motivo pelo qual sua dignidade é superior à das demais criaturas (Gn 9.3-6).

1. O que a imagem de Deus no homem não é

Quase todos já ouviram alguém ensinar que nunca se pode dizer que alguém é "feio", pois ele é "imagem de Deus". Quando colocado desse modo, o que está por trás do ensino é que o conceito da "imagem de Deus" teria relação com a "aparência" do homem ou sua "forma física". O dano teológico dessa mentalidade é duplo: 1) prejuízo à doutrina da natureza de Deus e 2) prejuízo à compreensão da função da imagem de Deus no homem.

O primeiro prejuízo é crer que o aspecto físico do homem é fruto de um aspecto físico em Deus. Para corroborar essa posição, costuma-se utilizar textos que falam, por exemplo, das mãos, dos olhos, dos pés e dos braços do Senhor, com a intenção de sugerir que ele tem um corpo cuja forma ele reproduziu na criação humana. Entretanto, não é assim que as Escrituras expõem o Senhor.

O NT afirma que "Deus é Espírito" (Jo 4.24), "invisível" (Cl 1.15; 1Tm 1.17), que "ninguém jamais viu a Deus" (Jo 1.18;

[20] *Teologia do Antigo Testamento*, p. 26.

1Jo 4.12) e que é impossível que isso aconteça (1Tm 6.16). Essa descrição aponta para o fato de que Deus, sendo um ser espiritual, não tem um corpo nem as limitações de uma forma física.

O AT não é, nesse caso, tão profícuo. Entretanto, quando o Senhor faz aliança com Israel no Sinai, diz: "Não farás para ti *imagem* de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não as adorarás, nem lhes darás culto" (Êx 20.4-5a). Apesar de esse texto ter um uso contemporâneo aplicado à negativa da adoração/veneração de outras pessoas que não o Deus eterno, a disposição dessa ordem dentro do Decálogo parece indicar que Deus não estava preocupado apenas com a adoração pagã, já que havia previamente ordenado: "Não terás outros deuses diante de mim" (Êx 20.3). Assim, a ordem de não fazer imagens e prestar-lhes culto parece apontar para uma proibição de cultuar assim o próprio Deus.

Um exemplo de desobediência a essa ordem são os altares construídos em Dã e em Betel por Jeroboão I. Apesar do que possa parecer, o que Jeroboão fez não foi oferecer outro deus para ser adorado, mas outro modo de adorar o Deus de Israel.

O arqueólogo William Albright afirma que Jeroboão, por meio dos touros, influenciado pela iconografia cananeia da época, propôs a adoração do "deus invisível em pé sobre o bezerro de ouro". Segundo ele, essa ideia encontrava paralelo com a figura de Deus entronizado sobre dois querubins na arca contida no templo de Salomão. Como comprovação dessa visão antiga, ele diz que entre os cananeus, arameus e hititas foram encontradas representações de deuses montados sobre o lombo de um animal ou assentados em um trono sobre animais. Ele também afirma que entre os hurrianos dois touros, Sheri e Khurri, suportavam o trono do deus Teshub. Assim, segundo Albright, conceitualmente não havia diferença entre a representação de um deus invisível assentado sobre querubins ou assentado sobre um touro.[21]

[21] *From the Stone Age to Christianity*, p. 229-230.

Entretanto, o Senhor, de modo algum, quis ser adorado por meio de uma forma. Por esse mesmo motivo, a defesa de um corpo físico em Deus causa prejuízos a essa teologia e, consequentemente, à própria adoração do Senhor. Quando Israel fez aliança com o Todo-poderoso no Sinai, é dito: "*Não vistes aparência nenhuma*" (Dt 4.12). Essa citação não é sem motivo nem um comentário incidental e irrelevante.

O segundo prejuízo de crer que Deus tem um corpo físico é a confusão sobre a função e as implicações relativas à imagem de Deus no homem. Crer que a imagem de Deus se relaciona com os aspectos físicos com os quais o homem foi formado — como olhos, boca, ouvidos, mãos, braços e pés —, é desconsiderar, de igual modo, que há outros animais que também são munidos de tais órgãos, sem, contudo, a Bíblia sugerir que eles tenham sido criados à imagem de Deus. É, ainda, desconsiderar as diferenças físicas entre homens e mulheres, ambos criados à imagem de Deus (Gn 1.27).

Nesse caso, as citações que atribuem a Deus tais órgãos não passam de uma figura de linguagem que atribui a Deus partes do corpo físico do ser humano, a fim de se referir não à forma do Senhor, mas às suas atuações. Assim, quando se fala dos olhos de Deus, a referência é ao ato de ele ver; ao falar das suas mãos, a alusão é ao seu ato de agir. Tal figura recebe o nome de "antropomorfismo".

2. O que é a imagem de Deus no homem

Sendo assim, temos de perguntar o que significa tal imagem impressa exclusivamente na criação do homem. O melhor lugar para iniciar essa busca é junto ao texto que informa a decisão divina de formar o homem à sua imagem: "E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e *sujeitai-a*" (Gn 1.28a).

Percebe-se que a natureza do homem como imagem de Deus estava ligada à tarefa de "governar"[22] e, ao fazê-lo, agir como legítimo representante de Deus. A isso se pode dar o nome de exercício

[22] Eugene Merrill, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 176.

da "soberania mediada",[23] a saber, o controle de Deus sobre a terra exercido pelo homem para a glória do Criador. Tal domínio (Gn 1.26), que devia ser exercido pelo homem em lealdade e obediência absolutas,[24] envolve tanto o cuidado da criação (Gn 2.15) como o usufruto dela (Gn 1.28-30; 9.3-4), sendo necessário que a raça humana povoasse o planeta (Gn 1.28; 9.1,7).

Com a intenção de que o homem governasse a terra, Deus dotou-o com certas características que lhe permitissem realizar essa função. Assim, de modo único, o homem possui os elementos que lhe conferem personalidade: intelecto, vontade e emoções.

A função do ser humano não lhe confere apenas relacionamento com a criação, mas, também, com o Criador, conforme declara Bob Utley: "A humanidade tem domínio sobre a terra criada *por causa de seu relacionamento com Deus*. Ela deveria reinar/dominar como seu representante, em seu caráter. O poder não é o tema teológico, mas o meio do seu exercício (para si mesmo e para o bem de outros)".[25]

Para tanto, Deus criou o homem de maneira a poder se relacionar com ele. Por isso, o homem foi criado como ser espiritual, e não apenas pessoal (Gn 2.7). Para se referir ao ser humano completo, Davi se utiliza da natureza corporal e espiritual do homem (Sl 16.9). Como requisito para o relacionamento entre Deus e os homens, o Senhor também lhes deu uma condição moral santa (Ec 7.29a). Esses aspectos peculiares tornam o homem apto para governar a terra e se relacionar com o Criador.

O povo de Israel

Depois de falar sobre as origens do universo e da humanidade, Moisés abordou seu intento principal — a formação de Israel. A

[23] Para entender melhor o conceito ligado à expressão "soberania mediada", cf. Carlos Osvaldo Cardoso PINTO, *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*, p. 19.
[24] Eugene MERRILL, "Uma teologia do Pentateuco". Em: Roy ZUCK, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 31.
[25] *How it All Began: Genesis 1-11*, p. 33.

partir daí, ensinou sobre a função de Israel no mundo como povo escolhido pelo Senhor interpretando os eventos do passado, presente e futuro em termos do caráter e da vontade de Deus.[26] Mas não é possível falar sobre o presente e o futuro sem assentar as bases do passado. Portanto, ele deu sequência ao relato até chegar ao chamado de Abraão e à aliança com os patriarcas, de modo que a história tem uma importância na religião israelita que não encontra paralelo em nenhuma outra religião das antigas culturas.[27]

1. As gerações

As primeiras estações desse trem histórico são as "gerações" (*tôledot*, em hebraico). Em suas diversas formas, esse termo aparece dez vezes em Gênesis referindo-se às gerações ou à história: a criação dos céus e da terra (2.4), os descendentes de Adão (5.1), os descendentes de Noé (6.9), os descendentes dos filhos de Noé (10.1), os descendentes de Sem (11.10), os descendentes de Terá, pai de Abraão (11.27), os descendentes de Ismael (25.12), os descendentes de Isaque (25.19), os descendentes de Esaú (36.1,9) e, por último, os descendentes de Jacó, cujo nome foi mudado posteriormente para Israel (37.2).[28] Essas dez gerações formam uma estrutura histórica de relevância teológica para a mensagem de Gênesis.

As gerações agem como um funil, abrangendo toda a criação no primeiro *tôledot* e tornando-se cada vez mais particularizado até chegar em Jacó, o pai do povo israelita. Nesse funil há um ponto marcante: o chamado de Abraão, filho de Terá.

> Concluindo os primórdios, o escopo de desenvolvimento é estreitado para abarcar só os semitas (11.10-32). Por meio de quadros genealógicos que envolvem dez gerações, o registro sagrado

[26] F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, p. 13.

[27] Walter Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 28.

[28] Para ver um quadro didático sobre os "tôledot" e sua estrutura, a qual sustenta o conteúdo de Gênesis, consultar William LaSor, David Hubbard e Frederic Bush, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 18.

finalmente enfoca Terá, que emigrou de Ur para Harã. O clímax se dá quando da apresentação de Abrão, mais tarde conhecido como Abraão (Gn 17.5), em quem concentra o início de uma nação escolhida — a nação de Israel, a qual ocupa o centro de interesse por todo o restante do Antigo Testamento.[29]

2. O povo de Israel

A linhagem de Israel começa de maneira surpreendente. Todos os *tôledot* apresentam grande fertilidade por meio de descendências numerosas. Entretanto, Gênesis 11 apresenta a descendência de Terá, pai de Abraão, como uma pequena família que, além dos poucos integrantes, sofre com a morte prematura de um filho e a esterilidade da esposa de outro (cf. Gn 11.27-30). Não é de uma família assim que se espera saírem grandes e importantes homens para a história. Contudo, é exatamente dessa família que Deus chama Abraão para ser seu servo e lhe fazer promessas de abrangência mundial.

A família de Terá habitava em Ur dos caldeus, região sudeste da Mesopotâmia, próxima do golfo Pérsico, quando se deslocaram para o noroeste, seguindo o caminho natural do Crescente Fértil rumo a Canaã. O motivo da saída de Ur não é informado, e o chamado de Abraão para Canaã é um evento posterior. Eles se estabeleceram em Harã, atual território da Síria, onde Terá morreu.

A partir daí, Deus chama Abraão para ir a Canaã e lhe faz a promessa de lhe dar uma descendência numerosa e um papel de relevância mundial (Gn 12.1-3). Mas apesar da promessa de uma família numerosa, a infertilidade continua a acompanhar sua linhagem, de modo que "Gênesis narra nada mais que a história de uma família ao longo de três gerações num horizonte muito restrito, quase sem efeitos para fora e a partir de fora".[30]

A promessa feita por Deus demorou a ser notada por Abraão, visto que ele foi chamado aos 75 anos (Gn 12.4) e só teve o filho

[29] Samuel J. SCHULTZ, *A história de Israel no Antigo Testamento*, p. 17.
[30] Herbert DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 83.

prometido aos 100 (Gn 21.5). Nesse ínterim, ele apresenta certa incredulidade ou impaciência: tentou garantir sua descendência adotando um servo como herdeiro (Gn 15.2) e teve um filho com Agar (ou "Hagar"), serva de sua esposa Sara (Gn 16).[31] Não obstante, o Senhor cumpriu sua promessa, e Abraão teve Isaque, o filho da promessa.

Apesar do cumprimento, a infertilidade continua sendo a marca dessa linhagem, pois Isaque não tem filhos até os 60 anos. O Senhor atende às suas orações, e ele tem Esaú e Jacó (Gn 25.26). Ao contrário do que se podia esperar, Deus não escolheu o primogênito para dar continuidade à promessa abraâmica, mas o mais novo, Jacó (Gn 25.23). O Senhor renovou com Isaque e Jacó a aliança feita com o patriarca Abraão (Gn 17.21; 28.13-15; 35.11-12; cf. Gn 12.1-3; 15.18-20).

Jacó, que também conheceu a esterilidade em sua família e lançou mão das servas das esposas para ter filhos, teve doze filhos homens, além de uma filha chamada Diná. No retorno a Canaã, voltando de Padã-Arã, ele foi abençoado por Deus e teve seu nome mudado para Israel (Gn 35.10). Seus filhos deram origem às doze tribos de Israel. Contudo, apesar da grande prole, antes de Jacó descer ao Egito, sua família contava com menos de oitenta pessoas (Gn 46.26), um número inexpressivo diante da promessa de uma descendência numerosa "como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar" (Gn 22.17). É nesse ponto que o fator Egito foi utilizado pelo Senhor.

Esse é um ponto crítico para Israel, pois, a fim de continuar existindo e crescer, é necessário deixar a terra da promessa e partir

[31] Kenneth Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, p. 153-154, diz que "os costumes familiares dos patriarcas em Gênesis 15 a 31 têm sido extraordinariamente iluminados por paralelos de tábuas cuneiformes encontradas em Ur e especialmente em Nuzi, na Mesopotâmia. Um casal sem crianças podia adotar como herdeiro um dos seus servos, exatamente como em Gênesis 15. Também, a esposa podia produzir um herdeiro 'por substituição', entregando sua serva ao seu marido, como em Gênesis 16".

para o Egito,[32] cumprindo o que foi predito a Abraão em termos dramáticos (Gn 15.13-14). O que foi predito ocorreu, pois Israel contava, na ocasião do êxodo, com 600 mil homens, sem contar as mulheres e crianças (Êx 12.37). Uma pequena família desceu para o Egito com uma história de infertilidade, mas um grande povo voltou a Canaã.

Essa é a história do povo que estava com Moisés aos pés do Sinai fazendo aliança com o Senhor, um povo que agora sabe de onde veio, para onde vai e por que segue o Deus eterno e se compromete com ele, recebendo bênçãos imerecidas. Eis a razão pela qual Moisés lhes contou sobre a criação da terra e dos céus e da formação de Israel.

Perguntas para recapitulação

1. Qual foi o papel de Deus no surgimento de tudo que existe?
2. A teoria do radiocarbono (carbono 14) invalida o relato da criação ou o relega à categoria de mito?
3. O que é a imagem de Deus no homem?
4. Por que Moisés alistou tantas genealogias em Gênesis?
5. Qual é a importância do pequeno *tôledot* de Terá para a teologia do Antigo Testamento?

[32] Paul House, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 106.

Capítulo 4

O pecado

> Eis o que tão somente achei: que Deus fez o homem reto, mas ele se meteu em muitas astúcias.
>
> Eclesiastes 7.29

A PERFEITA E BELA CRIAÇÃO DIVINA sob o governo digno e santo do homem acabou por ceder lugar ao pecado e às maldições que atingiram a raça humana e a natureza. Gênesis 3 narra a queda do homem e, consequentemente, de toda a raça humana. Eclesiastes 7.29 resume muito bem os três primeiros capítulos das Escrituras, enaltecendo a perfeição e santidade com que o homem foi criado e contrastando com a sua segunda realidade mediante a desobediência a Deus.

O PECADO DOS ANJOS

Apesar de o assunto de Gênesis 3 ser o pecado do homem, o contexto demonstra que já havia pecado na criação. O primeiro sujeito do capítulo é "a serpente" (v. 1). Nesse caso, é importante notar a presença do artigo definido que qualifica tal serpente como um ser específico. Não se trata de "uma serpente", mas "a" serpente.

Não querendo superestimar a presença do artigo, notamos que o texto a descreve como "o mais sagaz de todos os animais selváticos". Apesar de concordarmos com essa descrição de uma víbora

e nos precavemos para não ser vítimas de suas presas, no contexto em que os animais se alimentavam de ervas (Gn 1.30) e ainda não havia neles medo em relação ao homem (Gn 9.2), a descrição parece destoar. O golpe final na expectativa de se tratar de um mero réptil ocorre quando o texto mosaico registra as "palavras" da serpente (Gn 3.1,4-5). Não se trata de um animal qualquer, mas de um ser pessoal. Contudo, o AT se cala sobre a identidade dessa serpente.

O único paralelo entre a figura da serpente e um ser pessoal vem do NT, ao dizer que "a antiga serpente" é aquele conhecido como "diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo", mesma ocasião em que cita um grupo associado a ele denominado como "seus anjos" (Ap 12.9). Quanto ao AT, há uma lacuna no que tange à queda de Satanás e dos anjos — há apenas indícios ou referências por meio de "tipos". A atuação tentadora da serpente, usando da mentira como ferramenta para introduzir o pecado na humanidade, não torna ousada a conclusão de que a serpente de Gênesis 3 seja Satanás.

Tradicionalmente, dois textos dos profetas são tidos como indicações do pecado de Satanás. Contudo, são palavras dirigidas a reis do antigo Oriente Médio, de modo que nem todos concordam serem eles referências ao diabo. Algumas peculiaridades desses relatos sugerem que o "tipo" de pecado de tais reis pode ser aplicado como representação da queda de Satanás. Desse modo, é necessário utilizar esses textos cautelosamente, lançando mão da palavra "possivelmente". Assim, diríamos: "Esses textos *possivelmente* são referências indiretas à queda do diabo".

O primeiro deles é Isaías 14.12-15. Trata-se de palavras dirigidas ao rei da Babilônia (cf. v. 4). O que chama a atenção no sentido de ser uma referência a um anjo são partes do texto como "caíste do céu", "subirei ao céu", "acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono" e "serei semelhante ao Altíssimo". Por outro lado, há elementos no texto que não podem ser aplicados a Satanás como a referência às "extremidades do Norte" e à atuação de "debilitar as

nações". O sentido locativo de "Norte" não faz sentido na existência angelical, nem havia "nações" a serem debilitadas antes da queda de Satanás. Já para o rei da Babilônia, tais palavras expressam perfeitamente seu ímpeto imperialista e sua oposição ao Império Assírio, ao norte da Babilônia. Unindo-se a isso o fato de que não é incomum encontrarmos linguagem figurada na literatura antiga para se referir a homens como se fossem seres sobrenaturais,[1] é necessário cautela na aplicação de Isaías 14.12-15 à queda do diabo. Guardados os devidos cuidados, Jan Ridderbos faz uma ótima observação, comentando o texto de Isaías:

> Que humilhação para o rei! Ele era como uma estrela da manhã (também chamado de "filho da alva" porque o surgimento da estrela da manhã coincide com o romper do dia), radiante em fulgor e beleza; mas agora ele é como uma estrela que caiu do firmamento. Ele, que derruba nações, jaz derrubado por terra. Os pais da igreja como Jerônimo e Tertuliano consideravam que esse versículo se referia ao diabo, e daí, o nome Lúcifer (estrela da manhã) lhe foi atribuído. Lutero e Calvino rejeitaram ambos esta ideia como erro grosseiro, e em certo sentido, com razão. Assim mesmo, há um elemento de verdade nisso tudo: mediante a sua autodeificação, o rei da Babilônia é imitador do diabo e um tipo do anticristo (Dn 11.36; 2Ts 2.4); portanto, a sua humilhação é também um exemplo da queda de Satanás da posição de poder que ele usurpou (cf. Lc 10.18; Ap 12.9).[2]

[1] Exemplos desse tipo de linguagem, a qual sugere a divindade real, podem ser vistas em Derek KIDNER, *Gênesis: introdução e comentário*, p. 78, nota 18, que cita MALLOWAN informando uma lista suméria de reis que afirma que alguns deles tiveram reinados de "trinta mil anos" cada um; James B. PRITCHARD, ed., *The Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, p. 496, onde o quarto monarca da terceira dinastia de Ur, chamado Shu-Sin (c. 2000 a.C.), recebe a designação de "meu deus" e "deus da sua terra"; e W. L. MORAN, ed., *The Amarna Letters*., EA 23, descreve Shaushka de Nínive como "senhora de todas as terras", "senhora dos céus" e "minha deusa".

[2] *Isaías: introdução e comentário*, p. 148-149.

O outro texto que é interpretado da mesma forma é Ezequiel 28.12-19, que trata de uma dura repreensão ao rei de Tiro. Assim como no primeiro caso, há uma linguagem "angelical" ("Tu és o sinete da perfeição", "estavas no Éden, jardim de Deus", "tu eras querubim da guarda ungido", "permanecias no monte santo de Deus"), mas também há referências ao procedimento opressor e ganancioso de um rei terreno e sua iminente desgraça. Assim como no primeiro caso, traços do pecado satânico parecem ser visíveis nesse rei, como a soberba e a vaidade.[3]

A presença diabólica no Éden e sua ação tentadora sobre a mulher agem como um agente catalisador do pecado humano. Entretanto, o texto mostra que a responsabilidade final do pecado de Adão e de Eva é de cada um deles. Mesmo assim, o engano e a tentação apresentadas em Gênesis 3 rendem à serpente uma maldição (v. 14).

Se, por um lado, o AT não fornece nenhuma ou pouca informação sobre a queda de Satanás e de parte dos anjos, ele afirma a atuação deles como inimigos de Deus e dos homens. Apesar de necessitarmos do NT para melhor compreensão do assunto, temos no AT a informação de que Satanás se opõe aos servos de Deus (Zc 3.1). Uma das maneiras de ele efetuar tal oposição é por meio da sugestão de desobediência a Deus a fim de atenderem a seus desejos pecaminosos (1Cr 21.1).

Um dos casos mais conhecidos da atuação de Satanás no AT está no início do livro de Jó. Quando o Senhor mostra a Satanás a inigualável integridade, retidão e temor de Jó, Satanás faz uma acusação dupla (Jó 1.9-10). A primeira é que Jó seria um interesseiro, e o motivo de ele servir a Deus era apenas o de ser beneficiado por ele. A segunda é que o próprio Deus era manipulador, abençoando Jó com a intenção de ser honrado. Depois de tentar

[3] John B. Taylor, *Ezequiel: introdução e comentário*, p. 177-178, diz que o texto, ao falar do orgulho do rei de Tiro, o associa ao pecado de Adão, e não de Satanás, oferecendo como comprovação as abundantes referências ao Éden. Em verdade, ele nem sequer cita Satanás nesse contexto.

manchar a reputação de Jó e tentar manipular Deus por meio do seu brio, ele propõe tirar os bens, a família e a própria saúde de Jó a fim de testar sua fidelidade. Em poucas colocações, Satanás mostra toda a sua astúcia e malícia. Fica claro para o leitor quanto ele é perigoso.

Os demônios também são alvo da atenção do AT. Eles têm a capacidade de enganar os homens para que se desviem da vontade e dos caminhos de Deus enquanto pensam seguir divindades legítimas e dignas de adoração. Há passagens bíblicas que mostram os demônios por trás das falsas divindades adoradas pelos homens, enganando-os e induzindo-os ao erro (cf. Lv 17.7, Dt 32.17 e Sl 106.37). Ao que tudo indica, todo tipo de adoração falsa é motivada por Satanás e pelos demônios a fim de afastar os homens do seu criador. O próprio Deus, com a finalidade de julgar os israelitas incrédulos, se utilizou dessa atuação demoníaca para trazer punição (1Rs 22.20-22).

A QUEDA DO HOMEM

Gênesis 3 narra a queda da humanidade. O AT não fica alheio a isso de modo a ter o pecado como um de seus assuntos mais frequentes.[4] Entretanto, é o NT que construirá a doutrina clara e precisa sobre ele. Gênesis apenas narra a queda e suas consequências sem, contudo, dar definições sobre o pecado. Mesmo assim, na narrativa há informações valiosíssimas sobre a natureza da queda e suas consequências.[5]

A narrativa da queda expõe Satanás sugerindo certa contradição na ordem de Deus quanto ao que o homem poderia comer no jardim (Gn 3.1). É possível que essa sugestão visasse a, ao mesmo tempo, incitar a mulher e seu marido a comerem o fruto que Deus lhes proibiu e, também, abrir caminho para questionar a validade e a motivação divina contidas na ordem.

[4] Ralph SMITH, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 263.

[5] Para saber mais sobre a doutrina do pecado (hamartiologia), seu desenvolvimento na história e as visões sobre ela fora do cristianismo, consultar Franklin FERREIRA e Alan MYATT, *Teologia sistemática*, p. 423-479.

serpente (Gn 3.14-15). A princípio, Deus parece ter se dirigido ao animal por meio de quem Satanás atuou. Contudo, uma interpretação teológica, sobre a qual trataremos no capítulo concernente às promessas, pode indicar que Deus também se dirigiu ao diabo prenunciando sua derrota futura.

A mulher é alvo da segunda declaração do Senhor. Duas consequências são expostas. A primeira é que a gestação e o processo do nascimento trariam sofrimento à mulher (Gn 3.16a). É importante notar o agente da ação de multiplicar os sofrimentos. Deus diz "[eu] multiplicarei", assumindo a autoria da introdução desse sofrimento. Contudo, o contexto deixa claro que a responsabilidade pela existência de tais condições são os próprios pecadores.

A segunda consequência do pecado sobre a mulher é: "O teu desejo será para o teu marido, e ele te governará" (Gn 3.16a). Essa cláusula não é tão clara como a primeira, de modo que muitas sugestões são feitas pelos teólogos como possíveis significados. Uma delas é que a mulher passaria a "desejar" o marido no sentido de nutrir extremo apego por ele e, até mesmo, necessidades íntimas a serem supridas pelo sexo masculino. Entretanto, pensar que isso é uma consequência do pecado parece desprezar a ideia de que Deus criou a mulher para se unir ao seu marido, amá-lo, preencher seus anseios e ter, também, os seus próprios preenchidos por ele. Ademais, essa interpretação tira o caráter negativo da cláusula "e ele te governará".

Essa confusão se dissipa em Gênesis 4, quando Deus usa a mesma construção de palavras, ao falar com Caim: "O seu *desejo* será contra ti, mas a ti cumpre *dominá-lo*" (Gn 4.7b). O "desejo" descrito em Gênesis 3.16 (*teshûqah*, em hebraico) está também presente em Gênesis 4.7. Significa "afeição, forte desejo, paixão". Vem de uma raiz arábica que significa "compelir, impelir, buscar controlar".[9] O uso da palavra hebraica nesse contexto parece ser o mesmo dessa raiz, pois Deus disse a Caim que o pecado tentaria controlá-lo. Por

[9] John F. MacArthur Jr., *Different by Design*, p. 22-23.

outro lado, o verbo "dominar" (*mashal*, em hebraico) é usado para descrever tanto a atuação de o homem governar a mulher como a de Caim de dominar o pecado no sentido de subjugá-lo e de vencê-lo na luta que define quem domina quem.

Fazendo uma comparação entre esses dois textos, o sentido de Gênesis 3.16 parece ser: "Teu desejo será controlar teu marido, mas ele te subjugará". Essa é a consequência do pecado pronunciada contra a mulher. Ela teria dificuldade de se submeter ao marido e tentaria fazer valer seu controle e seus desejos em uma atitude de liderança para a qual ela não estava autorizada.[10] Em contrapartida, o homem se defenderia desse impulso com uma ação no sentido oposto. Isso redundaria em domínio masculino, mas, a julgar pelo tom do texto, o que parece saltar aos olhos não é um controle cuidadoso, amoroso e abnegado como o que Paulo orienta em Efésios 5.25-30, mas um domínio tão egoísta quanto o desejo da mulher, com a diferença de vir da parte de quem tem mais força, às vezes abusiva. Isso condiz com a posição social da mulher no passado, sendo tratada como mero objeto e até como moeda de troca. Também é interessante notar que o ensino de Jesus e dos apóstolos age no sentido de desfazer as consequências do pecado de Adão e, assim, incentiva a submissão da mulher ao marido e o amor cuidadoso do marido à esposa.

Por fim, Deus se dirige a Adão e lhe diz: "Maldita é a terra por tua causa" (Gn 3.17). A própria natureza foi vítima das consequências da queda. A terra ser maldita trouxe ao homem sua própria maldição na forma de proporcionar dificuldades para que se cultivassem os alimentos, algo bem diferente do cuidado harmonioso do jardim do Éden (Gn 3.17-19). Assim, a terra, que traria os sofrimentos durante a vida, também seria o depósito devorador do corpo na morte.

Que consequências terríveis! Entretanto, a pior delas foi declarada antes da queda: "Porque, no dia em que dela comeres,

[10] Eugene Merrill, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 206.

certamente morrerás" (Gn 2.17b). Por isso, o livro também ressalta a presença da morte por meio de repetições da ação "e morreu".

> Há uma frase recorrente que grifa a história do pecado do homem: "e morreu" (5.5,8,11,14,17,20,27,31). É justamente o que Deus havia dito que aconteceria se o homem desobedecesse (2.17). Note também como o pecado se espalha rapidamente de um indivíduo (3.1) a um casal (3.12), depois a uma família (4.1-15) e, finalmente, ao mundo todo (11.1-9).[11]

Com relação à abrangência da morte, o NT fornece delimitações mais claras, apresentando três aspectos em que a morte advinda da queda atinge o homem: a "morte física", a "morte espiritual" (como uso metafórico da morte no sentido de descrever a total ruptura entre o pecador e o Deus santo) e a "morte eterna" (estado de condenação do pecador no lago de fogo ao longo dos séculos sem fim). Diante desses conceitos teológicos, a resposta à pergunta sobre quais aspectos da morte atingiram o homem na queda, tomamos de empréstimo as palavras de Agostinho:

> Se [...] se perguntar com qual tipo de morte Deus ameaçou o homem [...], se [...] foi a morte física, ou a espiritual, ou aquela segunda morte, responderemos: Foi com todos [...] Abrange não somente a primeira parte da primeira morte, onde quer que a alma perca Deus, nem somente a última, em que a alma deixa o corpo, [...] mas também [...] a segunda morte, que é a última de todas, a morte eterna".[12]

O homem caído

Como o Senhor havia alertado, o pecado trouxe ao homem a morte, e isso ocorreu em todos os sentidos. Toda a harmonia e paz na

[11] Raymond Brown, *Entendendo o Antigo Testamento*, p. 13.
[12] *A cidade de Deus*, XIII, §12. Em: Derek Kidner, *Gênesis: introdução e comentário*, p. 64-65.

criação e, principalmente, na humanidade foram quebradas. Quando o Senhor olha para o homem, não chega mais à mesma conclusão de que "tudo era muito bom". Em vez disso, ele vê um homem que, apesar da perfeita criação, se desviou do bem (Ec 7.29).

A primeira amostra de uma natureza corrompida surge em Gênesis 5. O autor afirma que o Senhor criou Adão "à semelhança de Deus" (Gn 5.1). Entretanto, ao apresentar a linhagem de Adão, diz: "Viveu Adão cento e trinta anos, e *gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem*, e lhe chamou Sete" (Gn 5.3). Gerar um filho à imagem do pai é exatamente o que esperamos. Contudo, o nítido contraste entre a imagem de Deus no homem e a imagem de Adão em Sete parece sugerir que a raça humana não guarda mais, depois da queda, as mesmas características com que Adão foi criado.

Quando notamos nas Escrituras o caráter e a natureza do homem caído, percebemos que alguns traços do que é compreendido como "imagem de Deus" foram preservados (personalidade e espiritualidade), enquanto outros foram nublados (entendimento, vontade e emoções existentes, mas corrompidas) e alguns até mesmo deixaram de existir (santidade e pureza).

> Segundo Gn 5.3, Adão gerou Sete "à sua semelhança, conforme sua imagem". Isso significa que Deus deu ao ser humano o poder de transmitir essa sua mais alta dignidade por intermédio da procriação das gerações. Por causa disso, não podemos dizer que a qualidade de ser imagem de Deus esteja perdida, tanto mais que, ainda na era de Noé, se contasse com a sua existência (Gn 9.6b). É certo que a história da queda no pecado relata graves perturbações na natureza de criatura do ser humano, mas o Antigo Testamento não se pronuncia sobre o modo como essas perturbações se relacionam com a qualidade de o ser humano ser imagem de Deus.[13]

[13] Gerhard VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 145.

O fato é que a presença do pecado no homem afetou toda a raça humana, não somente as pessoas que pecaram no Éden. A culpa adquirida na queda pertence até mesmo àqueles que não estavam presentes no jardim. Assim, segundo Davi, o efeito da queda estava presente nele desde o nascimento: "Eu nasci na iniquidade, e em pecado me concebeu minha mãe" (Sl 51.5). Tal efeito é compartilhado com toda a raça, o que deu origem ao termo teológico "solidariedade racial" ou "solidariedade da raça",[14] de modo que ninguém nasce sem o jugo da natureza de pecado, ou sem que a culpa lhe seja imputada (Jó 15.14; Sl 58.3).

A corrupção humana, como consequência da queda, se faz ver também em como as Escrituras designam o homem. Das três palavras para "homem", duas delas aparecem no Éden: *adam* ("homem", "humanidade" — Gn 1.26-27) e îsh ("marido", "homem" — Gn 2.23-24). A terceira delas, *enosh* ("homem", "humanidade"), utilizada somente após a queda, segundo Franz Delitzsch, tem uma conotação de fraqueza ou de estar doente, a julgar pelo significado da palavra assíria relativa.[15] Exemplo disso é como *enosh* é utilizado em Jó para mostrar a ausência de justiça no homem (Jó 15.14). Outros textos fazem o mesmo uso enfatizando a fragilidade e corruptibilidade humana (p. ex., Is 13.7; 24.6; 33.8; Sl 56.1; 90.3).

A natureza pecaminosa parece ter tomado conta da raça humana de modo crescente. Como resultado, o homem passou a desenvolver cada vez mais maneiras de aplicar no mundo e na sociedade a maldade advinda da queda. Em pouco tempo se vê o aprofundamento do domínio do pecado por meio da introdução do homicídio na história. O primeiro homicídio surgiu da reação de Caim ao desgosto de ser preterido por Deus.[16] E o motivo para

[14] Wood e Marshall, *New Bible Dictionary*, p. 1106. Para saber mais sobre o assunto, consultar Russell P. Sheed, *A solidariedade da raça: o homem em Adão e em Cristo*, São Paulo: Vida Nova, 1995.

[15] *Old Testament History of Redemption*, p. 34.

[16] Andrew Hill e John H. Walton, *Panorama do Antigo Testamento*, p. 78.

tal recusa por parte de Deus não foi a natureza da oferta de Caim, mas o pecado que o dominava (Gn 4.6-7).

> Alguns defendem que a oferta de Abel foi aceita por ser um sacrifício, uma oferta de sangue, enquanto Caim ofereceu apenas cereais. Mas não há qualquer referência nos textos de Gênesis 4 e de Hebreus 11 que deem a ideia de que Abel tinha que sacrificar um animal para adorar a Deus. [...] Deus não se agradou apenas da oferta de Abel, mas de "Abel e de sua oferta" [Gn 4.4]. Por outro lado, "de Caim e de sua oferta não se agradou" [v. 5]. Quando Caim se zangou por não ser aceito, Deus não censurou sua oferta, mas a vida que levava e o pecado que o dominava. Não o instruiu a trazer outro tipo de oferta, mas a proceder bem.[17]

Se o pecado se aprofundou em Caim, seus descendentes seguiram o mesmo caminho tornando a vida do homem e a sociedade cada vez mais corrompida. Cinco gerações adiante, surge Lameque, um exemplo do desenvolvimento do pecado. Se Caim matou seu irmão e tentou esconder isso de Deus (Gn 4.8-9), Lameque, com uma espécie de canção patética, se orgulhou diante de suas esposas de ter matado dois homens, um que lhe havia ferido e outro que lhe havia pisado (Gn 4.23-24). Os motivos fúteis para esses homicídios reforçam o quadro da maldade crescente.

Um ápice nesse processo surge em Gênesis 6, quando o pecado tinha tomado conta da sociedade a ponto de Deus decidir punir com a morte todos os homens, conservando em vida apenas Noé e sua família (Gn 6.5). Deus trouxe a punição mundial por meio do dilúvio. O início da nova sociedade em Gênesis 8—10 traz ao leitor a esperança de uma renovação da moral e da santidade no homem a fim de se ver comunhão com o Criador.

[17] Thomas Tronco dos Santos, *Boas intenções não bastam*, p. 54-55.

Surge, porém, uma nova e aberta rebelião contra Deus e suas ordens (Gn 11.4; cf. 1.28; 9.1), por meio da construção da torre de Babel, com um desejo renovado de grandeza e, talvez, até mesmo com aspirações divinas.

Com esse quadro, Moisés introduz a história de Israel, desde o chamado de Abraão (Gn 12), mostrando as fraquezas dos patriarcas e do próprio povo, de modo que a graça imerecida de Deus pode ser vista em quase todos os relatos daí para a frente. Menções de pecados específicos dos israelitas serão feitas adiante, quando necessárias para se entender o relacionamento entre Deus e Israel e a punição da sua rebeldia.

Perguntas para recapitulação

1. Que papel Satanás desempenhou na queda do homem?
2. Como Satanás age em relação aos homens depois da queda?
3. O pecado é um conceito ilusório com função religiosa ou uma desobediência real a Deus que gera consequências indesejáveis?
4. Quais as implicações da queda para a natureza humana?
5. Quais as implicações da queda para a família?

Capítulo 5

A punição

> Porque o Dia do SENHOR está prestes a vir sobre todas as nações; como tu fizeste, assim se fará contigo; o teu malfeito tornará sobre a tua cabeça.
>
> Obadias 15

PARA OS HOMENS QUE TEMEM A Deus, uma coisa difícil de lidar é ver a maldade dos perversos ser coroada por paz e prosperidade. É vê-los zombando da justiça, dos homens honestos e de Deus e, ainda assim, se saírem bem. É certo que essa paz muitas vezes é transitória e antecede dias terríveis. Mesmo assim, não é fácil perceber a injustiça prevalecer. E essa realidade não é exclusividade dos nossos dias. Asafe notou esse fenômeno há mais de três mil anos (Sl 73.12).

Entretanto, as Escrituras garantem que ser trapaceiro e injusto é seguir um caminho que leva à ruína: "O que semeia a injustiça segará males" (Pv 22.8a). Esse provérbio de Salomão parece ser a versão do AT do que conhecemos como "lei da semeadura" presente no NT (Gl 6.7). O apóstolo Paulo prossegue e aplica a ideia da "ceifa" às consequências eternas que ele chama de "corrupção" (Gl 6.8).

A RAZÃO DA PUNIÇÃO

Esse ajuste de contas com a maldade — vimos no capítulo anterior que o homem é pecador e merecedor de punição — não se deve

ao acaso, nem a um destino justo ou à sabedoria do universo, nem mesmo a um equilíbrio natural entre o bem e o mal — coisas que popularmente se dizem por aí. O AT afirma que Deus é o retribuidor da iniquidade, o punidor dos pecados. A razão para isso é que Deus é justo e santo e não pode conviver com o mal, nem pode deixar impune o pecado.

Uma das coisas que impulsiona Deus a punir os pecados é o fato de ele ser reto, isto é, direto, certo e fiel a uma norma que é sua própria natureza e caráter.[1] Assim, o padrão da retidão do Senhor é ele mesmo. Essa afirmação e seu desenvolvimento bem poderiam estar no capítulo que fala dos atributos de Deus. Contudo, seu papel na atuação punitiva do pecado nos obriga a considerá-lo no processo de condenação dos injustos. A retidão de Deus tem implicações morais e práticas no sentido de produzir "caminhos corretos",[2] seja pela promoção do que é bom (Ne 9.13; Sl 25.8), seja pela condenação do que é mau.

Davi anuncia que "o Senhor é reto [...] e nele não há injustiça" (Sl 92.15) e que "justo és, Senhor, e retos, os teus juízos" (Sl 119.137). Munido de tal qualidade, ele a aplica em caráter universal (Sl 9.8).

A santidade do Senhor, além de fazê-lo separado da criação e da maldade, também o torna um Deus temível (Jó 34.10-11). Perece ter sido nisso em que Isaías pensou quando teve uma visão do trono de Deus. Ele percebeu que a santidade de Deus, a qual era exaltada pelos anjos, era incompatível com a imperfeição do homem (Is 6.1-5).

Outro fator da personalidade de Deus que o leva a punir a iniquidade é sua ira contra o mal. Apesar de esse termo soar, para muitas pessoas, incompatível com o Deus de amor da Bíblia, Walter Eichrodt observa que a ligação entre a ira divina e o pecado é normal em toda religião na qual a divindade seja considerada

[1] Walter Kaiser Jr., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 221.
[2] Franklin Ferreira e Alan Myatt, *Teologia sistemática*, p. 208.

protetora da justiça e guardiã da lei.[3] Assim, não é incomum nos relatos bíblicos de punições divinas surgir a frase "se acendeu a ira do SENHOR" (Nm 11.1,33).

O OBJETO DA PUNIÇÃO

Um dito muito comum é: "Deus odeia o pecado, mas ama o pecador". A realidade exposta por essa frase não é falsa, mas, se usada de maneira genérica, sem uma explicação detalhada sobre os aspectos a que se aplica, também não é verdadeira. O fato é que Deus ama e aceita pecadores a quem ele salva ou salvará. Entretanto, pecadores cuja rebeldia contra Deus permanece sem tratamento ou arrependimento são alvos da condenação divina. Deus odeia o pecado e pune o pecador. O agente do pecado é quem recebe a condenação pela culpa do ato pecaminoso, e não o ato em si. Por isso, uma frase que corresponde à verdade é: "Deus ama o pecador arrependido a quem ele salva por sua graça, mas pune com dureza o pecador obstinado, cujo pecado Deus odeia".

Assim, a punição de Deus, que vem *por causa* dos pecados, *atinge* "pessoas", isoladas ou em grupo, cujo pecado provoca a ira de Deus:

> A ira de Deus no Antigo Testamento vem sobre indivíduos: Moisés (Êx 4.14; Dt 1.37); Arão (Dt 9.20); Arão e Miriã (Nm 12.9); Nadabe e Abiú (Lv 10.1-2); Israel (Êx 32.10 e muitas outras referências); e as nações (Sl 2.5; Is 13.3,5,13; 30.27; Jr 50.13,15; Ez 25.4; 30.15; Sf 3.8).[4]

O primeiro exemplo de punição divina sobre os homens depois da queda e das suas consequências foi o evento do dilúvio. O pecado que começou no primeiro casal continuou a se espalhar do mesmo modo que crescia a humanidade. Isso ocorreu até que "viu o SENHOR que *a maldade do homem se havia multiplicado* na terra e

[3] *Teologia do Antigo Testamento*, p. 230.
[4] Ralph SMITH, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 200.

que era *continuamente mau todo desígnio do seu coração*" (Gn 6.5). O pecado se apresenta aqui em duas áreas: atos de pecado e desejos de pecado. Os atos pecaminosos se multiplicaram, enquanto os maus desejos dominaram as pessoas. Pouco depois, o Senhor denuncia a corrupção do caráter humano e a violência resultante (Gn 6.11-13).

O castigo para o crescimento desenfreado do mal veio na forma de um dilúvio mundial que fez cada ser humano morrer, com exceção da pequena família que Deus preservou (Gn 6.7-8). O resultado foi que, enviando o dilúvio, "foram exterminados todos os seres que havia sobre a face da terra; o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus foram extintos da terra; ficou somente Noé e os que com ele estavam na arca" (Gn 7.23).

A ideia do dilúvio como instrumento punitivo de Deus encontra um forte paralelo na sua versão babilônica. A epopeia de *Gilgamesh*, além de revelar o conhecimento antigo da existência de um dilúvio, traz o conceito da punição associada a ele quando o deus "Ea" insiste que o deus "Enlil", autor de um dilúvio mundial, o aplicasse ao culpado, dizendo: "Sobre o transgressor caia a sua transgressão, sobre o pecado, o seu pecado".[5]

Outro exemplo incisivo da punição contra o pecado ocorreu sobre as cidades de Sodoma e Gomorra (Gn 13.13). A situação dessas cidades era tal que Deus informa a Abraão: "Com efeito, o clamor de Sodoma e Gomorra tem-se multiplicado, e *o seu pecado se tem agravado muito*" (Gn 18.20).

O que Gênesis expõe como atitude pecaminosa dos moradores dessas cidades é um pecado de natureza claramente sexual. Quando os anjos enviados pelo Senhor a Sodoma foram acolhidos na casa de Ló, os homens da cidade exigiram que Ló os entregasse: "Traze-os fora a nós para que *abusemos* deles" (Gn 19.5). A proposta foi negada, pois o desejo dos homens de Sodoma era terem relação sexual com os visitantes. Daí, o uso do termo "sodomita".

[5] Conforme Merril Unger, *Arqueologia do Velho Testamento*, p. 55.

Além disso, o pecado desses homens tinha agravantes. Um deles é que o faziam com o conhecimento público e com a aprovação geral, sem qualquer recato ou discrição (Is 3.9). Jeremias acrescenta mais detalhes, comparando os pecados morais de Jerusalém ao das duas cidades perversas (Jr 23.14). Apesar das claras menções aos pecados de natureza moral, Ezequiel oferece uma faceta adicional sobre a condição espiritual dos moradores de Sodoma, a saber, o orgulho, a avareza, a injustiça social e a indiferença para com os necessitados (Ez 16.49-50). A resposta divina a tão grande degradação veio na forma da eliminação das cidades e de seus moradores, trazendo a eles dura punição (Gn 19.23-25).

Essas duas destruições emblemáticas — dilúvio e cidades de Sodoma e Gomorra — mostram, logo no primeiro livro da Bíblia, que o Senhor pune os pecados da humanidade. Essa mesma atuação acontece ao longo de todo o AT sob vários aspectos. O Senhor pune o pecado (Dn 9.16; Jr 30.14), a transgressão (1Cr 9.1; 10.13; Os 10.10), a maldade (Gn 6.5-7; Is 13.11; Lm 4.13,22), a iniquidade (Sl 90.7-8; Ez 9.9,10), a idolatria (Dt 8.19; Js 23.16), as más ações (Dt 28.20), a rebelião (1Sm15.23; Ez 20.8); a injustiça (Jr 22.13; Ez 28.18); o orgulho (Sl 76.12; Ez 30.6; Am 6.8), a opressão (Is 10.1-3; Jr 6.6) e a desobediência (Dt 8.20; 28.15; Ml 2.2). Por tais pecados Deus puniu os homens que neles andaram.

A aplicação da punição

Ao derramar sua justa ira contra o pecado, Deus o faz dentro de alguns parâmetros que se veem ao longo das Escrituras. Um deles é anunciar previamente o juízo. Adão foi o primeiro a receber a mensagem de alerta (Gn 2.17).

Podemos ver nesse ato algumas aplicações. Em primeiro lugar, além de um anúncio de juízo, trata-se também de uma proclamação da santidade e da justiça do Senhor. O juízo contra a maldade existe porque em Deus na há maldade. A punição contra a injustiça ocorre porque em Deus não há injustiça. Assim, a mensagem do juízo atesta a perfeição do Supremo Juiz.

Em segundo lugar, o anúncio do castigo serve como fator de promoção do bem. A ideia é: "Se há uma punição para quem infringir a orientação de Deus e pecar contra sua santidade, não farei nada que me torne alvo da condenação e do castigo; em vez disso, eu me manterei em submissão e obediência àquele que pode tanto abençoar como punir". Esse era o pensamento que Adão deveria ter diante da tentação. Sabendo das consequências, deveria ter escolhido o bem e a verdade. Essa é uma aplicação preventiva da mensagem.

Por último, o anúncio do castigo deve produzir temor no infrator e levá-lo ao arrependimento e correção. Trata-se, agora, de uma aplicação corretiva. Se o mal não foi impedido, ele pode, pelo menos, ser corrigido; nesse sentido, o anúncio do juízo é um dos fatores motivadores. Na verdade, essa ação está tão presente na mensagem do evangelho que não é possível pregá-lo sem se referir ao juízo. A própria mensagem da salvação necessita de uma explicação a respeito daquilo de que os homens são salvos. Se alguém diz "Você precisa ser salvo", uma pergunta muito justa a se fazer é: "Ser salvo *de quê*?". A resposta é: "Ser salvo da ira de Deus contra o pecado". Marcos Granconato, analisando a mensagem da punição divina presente nos pais da igreja do segundo século, diz:

> Os pastores e mestres cristãos daqueles dias comprovaram a utilidade e a eficácia do ensino bíblico sobre o inferno tanto para a ação evangelística como pastoral, utilizando-o para convidar os hereges e os pagãos à fé na verdade, bem como para desencorajar nos crentes a prática do mal e a apostasia. [...] Os pais da igreja do século II consideraram a doutrina da perdição futura parte essencial da mensagem cristã e fizeram uso dela como instrumento eficaz na proteção e divulgação do cristianismo ameaçado pela perseguição, pelo fascínio do mundo e pelas atrações das seitas heréticas.[6]

[6] *Eles falaram sobre o inferno*, p. 14.

Tais aplicações também estão de modo geral presentes nos alertas veterotestamentários sobre a vinda da mão punitiva do Senhor. Desse modo, antes de enviar o dilúvio sobre a terra, "disse Deus a Noé: Resolvi dar cabo de toda carne, porque a terra está cheia da violência dos homens; eis que os farei perecer juntamente com a terra" (Gn 6.13). É próprio pensar que o tempo que a arca levou para ser construída e a própria construção em si criaram oportunidades consideráveis para que as razões para aquele empreendimento fossem explicadas aos pecadores. Pedro, ao se referir a Noé, o chama de "pregador da justiça" (2Pe 2.5), demonstrando que a Noé não coube apenas a função de construir uma arca, mas de anunciar a justiça de Deus. Não obstante, as pessoas não deram crédito à sua pregação, nem mesmo se arrependeram dos pecados (Mt 24.38-39).

O rei de Gerar, Abimeleque, foi outro personagem bíblico que ouviu o anúncio do juízo divino. Gênesis 20 conta o episódio em que Abraão, deslocando-se para a cidade de Gerar, temeu por sua vida por causa da beleza de Sara, sua esposa. Seu receio de ser morto por alguém que desejasse tomar Sara para si o fez dizer que Sara era sua irmã, omitindo seu estado civil. O rei Abimeleque, ouvindo isso, tomou Sara para seu harém, cerca de um ano antes do tempo previsto para o nascimento de Isaque,[7] mas Deus o alertou sobre o caso e sobre o risco de ser punido (Gn 20.3).

A diferença do desfecho desse episódio é que Abimeleque, que não havia ainda possuído Sara, ouviu o alerta e corrigiu seu procedimento (Gn 20.14). Isso evitou a punição e fez sua família voltar ao estado original (Gn 20.17-18).

A punição do Egito que escravizava o povo israelita é outro bom exemplo. Esse foi um acontecimento previsto por Deus muito tempo antes (Gn 15.13-14). Apesar desse propósito predeterminado, a opressão que o Egito exerceu sobre os israelitas o tornou passível de juízo.

[7] Andrew HILL e John H. WALTON, *Panorama do Antigo Testamento*, p. 68.

Moisés e Arão informaram o faraó da ordem de Deus de irem ao deserto adorá-lo, mas seu pedido foi negado (Êx 5.1-5); houve, ainda, represália egípcia na forma de sobrecarga de trabalho (Êx 5.6-14). Quando o Senhor ordenou que Moisés falasse novamente ao faraó, preveniu-lhe, dizendo: "Faraó não vos ouvirá; e eu porei a mão sobre o Egito [...] com grandes manifestações de julgamento" (Êx 7.4). Diante da nova negativa, Deus alertou os egípcios, por meio da demonstração do seu poder na primeira praga, de que era poderoso para julgar com dureza aquele país (Êx 7.17). "Assim diz o Senhor" é a fórmula utilizada repetidas vezes na negociação com o faraó.[8]

O anúncio foi claro e se repetiu ao longo das pragas, tanto pelo seu efeito devastador e crescente como por outros anúncios verbais (Êx 8.1-2,20-21; 9.1-3,13-19; 10.3-6). Ao final do juízo, as terras do Egito estavam arrasadas, e o exército do faraó, no fundo do mar Vermelho. O juízo foi tão grande que Amenotepe II, o provável faraó do êxodo, foi um dos monarcas egípcios com menos campanhas militares, indicação de uma queda drástica do poderio militar do Egito no seu reinado.[9]

A punição de Deus não recaía somente sobre os inimigos de Israel, mas também sobre os próprios israelitas. Na verdade, em quase todos os casos registrados no AT, o Senhor não se irou contra a humanidade em geral, mas contra seu povo.[10] Depois de tirar o povo de Israel do Egito com mãos poderosas, fazê-lo passar em solo seco no meio do mar, falar-lhe e dar-lhe sua lei no Sinai e conduzi-lo por todo o caminho, o Senhor os levou até Cades, próximo ao limite sul do território que lhes daria. De lá, por quarenta dias espias observaram a terra, sua prosperidade e suas fortificações. Voltaram maravilhados com a fertilidade da terra, mas amedrontaram o povo — exceto Calebe e Josué — atestando ser impossível transpor as fortificações das cidades e vencer os guerreiros,

[8] Noel Osborn e Howard Hatton, *A Handbook on Exodus*, p. 166.
[9] Yohanan Aharoni e M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, p. 34.
[10] Eugene Merrill, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 83.

dentre eles vários gigantes. A reação do povo foi falta de confiança em Deus e desespero (Êx 14.2-4).

Depois de tudo que eles viram, tal incredulidade foi inaceitável para Deus. A punição veio, mas não sem ser anunciada. E o anúncio foi bem peculiar, pois se baseou nas conclusões erradas e pecaminosas dos israelitas incrédulos. Com base no que eles mesmos disseram em sua rebelião, Deus anunciou seu castigo, fazendo-os *voltar* atrás no caminho que seguiam (Gn 14.25). Ordenar que eles voltassem pelo caminho por onde vieram equivale, teologicamente, a dizer que eles deveriam tomar a estrada que vai para o Egito,[11] como eles mesmos propuseram.

Entretanto, Deus deu as coordenadas da viagem, mas também previu o futuro deles: não era chegar ao Egito, mas perecer no deserto, conforme também disseram os rebeldes (Nm 14.29a,35b). E, em lugar de lhes dar a terra, prometeu dá-la aos filhos deles, aqueles que eles temiam que fossem escravizados pelos cananeus (Nm 14.31).

Esse castigo pela desobediência é um entre muitos. Na verdade, Deus prometeu muitos tipos de punição por não darem ouvidos à sua voz, nem guardarem sua aliança (Dt 28.15-68). Entre eles estão improdutividade agrícola e infertilidade dos rebanhos (v. 16-19,23-24,38-40), insucesso nos empreendimentos (v. 20), doenças e pestes (v. 21-22,27-29a,35,42,58-61), derrotas militares (v. 25-26,49-50), despojamento (v. 29b-34,41,51), exílios (v. 36-37), pobreza (v. 43-44), escravidão (v. 48,68), fome extrema em cercos militares (v. 52-57), mortes em larga escala (v. 62-63a) e dispersão e perseguição entre os povos (v. 63b-67). Entretanto, todos esses terríveis castigos cumprem funções tanto de punições de Deus como de anúncios do juízo, de modo que os israelitas não poderiam culpar a sorte ou o Senhor, mas sua própria iniquidade e infidelidade. O fato é que esses castigos eram "sinais" que

[11] Gordon J. WENHAN, *Números: introdução e comentário*, p. 129.

anunciavam a eles que o que sofriam era uma justa e prenunciada punição (Dt 28.45-47).

Tal sinal seria um anúncio para aquela geração, mas também serviria para alertar, pelos séculos por vir, os descendentes dos que haviam sido desobedientes.[12] Por isso, boa parte dos anúncios dos profetas aos israelitas, a respeito de uma punição iminente, é interpretação e aplicação dessa mensagem. Enquanto boa parte do ofício profético envolvia a pregação contra a busca de segurança, bem-estar e tranquilidade em detrimento da obediência prazerosa e da confiança total em Deus,[13] outra parte do seu ofício era anunciar a vinda do juízo por causa do pecado. Nesse caso, eles agem como porta-vozes do Senhor e frequentemente introduzem as duras repreensões e promessas de castigo com a fórmula "Assim diz o Senhor", emprestando aos seus dizeres a autoridade divina e o peso que o anúncio merecia.

Algo, porém, que não pode passar despercebido é a paciência de Deus na aplicação do juízo. Isso não significa ser apático, indiferente ou tolerante,[14] mas ter a disposição de retardar o juízo oferecendo oportunidade de arrependimento e perdão. A ira do Senhor não vem sobre os homens na forma de um impulso irrefletido. Ao contrário, ela segue um plano no qual sobressaem ao mesmo tempo sua graça amorosa e seu juízo reto. Por isso, por exemplo, a promessa de castigo por meio de uma nação estrangeira, um povo de outro idioma (Dt 28.49), registrado por Moisés entre 1407 e 1406 a.C., só veio a se cumprir em 722 a.C. no Reino do Norte (Israel), quando Salmaneser V destruiu Samaria (2Rs 17.3-23),[15] e em 587 a.C., quando Nabucodonosor ordenou a destruição de Jerusalém e o traslado do restante dos habitantes para a Babilônia (2Rs 25.8-22).

[12] J. A. Thompson, *Deuteronômio: introdução e comentário*, p. 264.
[13] Georg Fohrer, *Estruturas teológicas do Antigo Testamento*, p. 131.
[14] Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 204.
[15] Eugene Merrill, *História de Israel no Antigo Testamento*, p. 421.

Os meios de punição

Resta-nos agora responder às questões relativas aos veículos da punição, ou seja, os meios que o Senhor utiliza para trazer o merecido castigo aos pecadores. O AT aponta muitas punições executadas de diversas maneiras. Acredito que elas possam ser divididas, para fins didáticos, de vários modos. Contudo, dada a diferença fundamental entre um dos castigos previstos nas Escrituras e todo o restante, um bom modo de tratar o assunto é fazer distinção do tempo em que tais juízos são aplicados.

1. Punição temporal

Uma pergunta frequente questiona o fato de haver tanta maldade no mundo sem Deus puni-la. Em vez disso, muita gente perversa prospera na vida e experimenta certos tipos de felicidade. Mesmo nos dias dos reis israelitas essa questão já era levantada e criava um tremendo dissabor nos justos (Sl 73.2-5).

Apesar da indignação que a injustiça causa, não é verdade que Deus não puna os maus, nem lhes lance o resultado da culpa. Também não corresponde à verdade achar que tais faltas serão punidas somente no futuro, no dia do juízo. Ainda que Deus tenha reservado esse dia futuro para punir cabalmente os impuros, já neste tempo ele lança mão da punição.

Uma das maneiras de Deus trazer punição aos pecadores é a guerra. No relacionamento com Israel, Deus promete deixar suas cidades desertas, destruir seu templo e espalhá-los pelas nações caso eles se afastassem da justiça, (Lv 26.31-33; cf. v. 21). Ele diz: "Trarei sobre vós a espada vingadora da minha aliança" (Lv 26.25). Essa promessa se cumpriu em escalas menos ferozes várias vezes, até que, por meio da Babilônia, o Senhor trouxe a punição anunciada (2Cr 36.19-20).

Mesmo depois do retorno dos israelitas do cativeiro, os efeitos desse castigo ainda se fizeram sentir, visto que, nos dias de Neemias, a cidade permanecia destruída (Ne 2.3). Apesar da dura lição, os israelitas, gerações à frente, viram novamente suas

muralhas destruídas, além de ter o templo totalmente queimado e revirado pelos romanos, em 70 d.C., sob o comando do general Tito. A guerra foi implacável, e a destruição, total. O historiador judeu Flávio Josefo, testemunha ocular dessa punição, conta que a ruína da cidade e da muralha foi tal que não ficou nenhum sinal de que tivesse existido ali um centro tão populoso.[16]

Deus também pune os pecadores por meio de doenças. O salmista Asafe, fazendo uma revisão histórica da atuação poderosa de Deus, relembra esse castigo no Egito (Sl 78.50). Apesar de esse expediente ser utilizado por Deus para punir o pecador, não quer dizer que sempre o faça. O fato de Deus usar a guerra, a doença e outras formas de castigo não quer dizer que cada ocorrência delas seja castigo. Em outras palavras, Deus pode punir alguém por meio de uma doença, mas nem toda doença é punição de Deus.

O Senhor também prometeu punir a iniquidade por meio de animais ferozes (Lv 26.22). Usou um leão para punir a desobediência de um profeta enviado a pregar contra o altar idólatra construído por Jeroboão (1Rs 13.24); duas ursas para matar alguns jovens que zombavam de Eliseu (2Rs 2.23-24); e outros animais para castigar a população pecadora trazida para substituir os israelitas depois da destruição de Samaria pelos assírios (2Rs 17.25).

A fome é também um instrumento de punição nas mãos de Deus (Lv 26.26). O profeta Isaías afirma que esse é um expediente divino no tratamento do pecado, da rebeldia e da soberba dos israelitas (Is 3.1). A aplicação de tal punição fez os israelitas conhecerem um sofrimento quase inaudito e testemunharem o preço da iniquidade. Em meio ao cerco de Samaria por Ben-Hadade, rei sírio, a fome cresceu até o ponto de algumas pessoas matarem e comerem os próprios filhos (2Rs 6.28-29).

O AT contém vários exemplos de punição por meio de catástrofes naturais. O dilúvio é um desses exemplos. Outros são a destruição de Sodoma e Gomorra e as pragas no Egito. Entretanto, mais exemplos podem ser vistos na história de Israel. Se as

[16] *História dos hebreus*, p. 1385.

catástrofes naturais que assolaram o Egito foram bênção e libertação para os israelitas, depois do Sinai eles são alvos de punições por meio da natureza quando se rebelam contra o Deus.[17]

Um exemplo é a punição da revolta encabeçada por Corá, Datã e Abirão contra Moisés e Abirão (Nm 16.31-32). Punição como essa também se viu entre os povos cananeus que Deus entregou nas mãos de Israel por causa dos seus pecados e abominações (cf. Dt 18.9-12). Assim, a punição da iniquidade de cinco reis amorreus (Gn 15.16) veio não somente pela espada de Israel, mas por uma chuva de pedras que quase de todo os consumiu (Js 10.11).

Outra aplicação da punição divina se dava por meio do homem e da lei. O ensino dado por meio de Moisés previa penas para diversos tipos de pecado. Para muitos deles havia perdão mediante sacrifícios de animais e obediência a certas orientações. Entretanto, havia algumas categorias de iniquidades que não podiam ser compensadas — como o homicídio —, a não ser pela própria morte do iníquo (Nm 35.31). Roland de Vaux oferece uma lista com divisões temáticas dos pecados passíveis de morte:

> A pena de morte está prevista para os seguintes crimes: Homicídio voluntário (Êx 21.12; Lv 24.17; Nm 35.16-21) para o qual nunca se admite uma compensação em dinheiro (Nm 35.31; Dt 19.11,12), o rapto de um homem com a finalidade de reduzi-lo à escravidão (Êx 21.16; Dt 24.7). As faltas graves contra Deus: idolatria (Êx 22.19; Lv 20.1-5; Dt 13.2-19; 17.2-7; cf. Nm 25.1-5), blasfêmia (Lv 24.15,16), a profanação do sábado (Êx 31.14,15; cf. Nm 15.32-36), feitiçaria (Êx 22.17; Lv 20.27; cf. 1Sm 28.3,9), prostituição da filha de um sacerdote (Lv 21.9). Faltas graves contra os pais (Êx 21.15-17; Lv 20.8; Dt 21.18-21). Desvio na conduta sexual: adultério (Lv 20.10;

[17] Georg FOHRER, *Estruturas teológicas do Antigo Testamento*, p. 255.

Dt 22.22), diferentes formas de incesto (Lv 20.11,12,14,17), sodomia (Lv 20.13), bestialidade (Lv 20.15,16).[18]

Nesses casos, os meios de execução eram diversos. O faltoso podia ser apedrejado (Lv 20.2,27; Dt 13.10), queimado no fogo (Lv 20.14; 21.9), ou morto pela espada (Êx 32.27-28). Após a morte, o condenado podia ser pendurado em um madeiro ou em uma árvore durante o dia em que foi morto. Ficar pendurado em um madeiro era um claro sinal de que Deus o amaldiçoara e que dele vinha a punição (Dt 21.22-23).

2. O Dia do Senhor

A expressão "Dia do Senhor" nem sempre é compreendida uniformemente. Se ela é pronunciada no meio judaico ou no de movimentos religiosos que guardam semelhanças com o Adventismo do Sétimo Dia, há uma boa chance de que a expressão seja compreendida como o dia de sábado. Se dita no meio cristão, o domingo.

Entretanto, essa expressão tem uma aplicação especial nas Escrituras, especialmente nos profetas. Tomando como certa a datação dos profetas fornecida por Carlos Osvaldo Cardoso Pinto, o livro de Obadias foi o primeiro, entre os livros proféticos, a ser escrito, associando-o aos dias do reinado de Jeorão de Judá (848-841 a.C.).[19] Como primeiro dos profetas escritores, ele oferece pela primeira vez o "Dia do Senhor" como uma ocasião especial e singular de juízo de Deus sobre as nações: "Porque o Dia do Senhor

[18] *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 193.

[19] *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*, p. 729-730. A datação da composição de Obadias e de Joel é dificílima. Vários teólogos, especialmente os liberais, datam Obadias no período pós-exílico. Alguns apoios para uma datação no século 9 a.C. são Eugene Merrill (*História de Israel no Antigo Testamento*, p. 405), Gleason Archer Jr. (*Merece confiança o Antigo Testamento?*, p. 228-230), Carl Friedrich Keil e Franz Delitzsch (*Biblical Commentary on the Old Testament: The Twelve Minor Prophets*, vol. 1, p. 349), Edward J. Young (*Introdução ao Antigo Testamento*, p. 273), Merril F. Unger (*Introductory Guide to The Old Testament*, p. 343) e Howard F. Vos (*Beginnings in the Old Testament*, p. 137-138).

está prestes a vir sobre todas as nações; como tu fizeste, assim se fará contigo; o teu malfeito tornará sobre a tua cabeça" (Ob 15).

A profecia de Obadias é voltada a Edom, prevendo seu castigo pelo modo perverso com que agiu contra Israel. O interessante é notar que o castigo pleno de Edom é associado a uma ocasião que "está prestes a vir sobre todas as nações". Por sua vez, enquanto as nações perecem sob a mão punitiva do Senhor, "no monte Sião, haverá livramento; o monte será santo; e os da casa de Jacó possuirão as suas herdades" (Ob 17). Trata-se de um dia de vindicação em favor da nação israelita. De um modo peculiar, essa é uma resposta à questão a respeito de como um Deus santo permite que as nações do mundo pratiquem o mal. A resposta é clara: "O teu malfeito tornará sobre a tua cabeça".[20]

Não é difícil imaginar que, com uma mensagem marcada por uma aparência tão favorável, os israelitas considerassem Obadias um herói nacional. Assim, pelo menos durante um tempo, o Dia do Senhor passou a ser aguardado com ansiedade como um dia de vitória e de reconquista da terra,[21] marcado por extrema alegria para Israel. Nesse momento, Joel acrescenta mais uma peça ao quebra-cabeça profético sobre tal evento.

Joel escreveu após uma catástrofe natural em Israel: um ataque devastador de gafanhotos que destruiu a produção agrícola (Jl 1.10). A fome estava presente, e até as ofertas do templo tinham cessado em vista da carestia, de modo que até os sacerdotes passavam fome (Jl 1.9). Diante de tão grande sofrimento, Joel anuncia a vinda de outro: "Ah! Que dia! Porque o Dia do SENHOR está perto e vem como assolação do Todo-poderoso" (Jl 1.15). Ele analisa o acontecimento dos seus dias e mescla a mensagem com o anúncio do futuro criando um padrão de comparação entre o presente e o porvir. Em resumo, o sofrimento do agora — a fome por causa dos gafanhotos — é uma exemplificação do que o futuro

[20] William LASOR, David HUBBARD e Frederic BUSH, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 405.
[21] John BRIGHT, *História de Israel*, p. 451.

reserva, pelo que é exigido no presente um arrependimento nacional (Jl 1.14).[22]

Feito isso, ele anuncia com todas as letras: "Tocai a trombeta em Sião e dai voz de rebate no meu santo monte; perturbem-se todos os moradores da terra, porque o Dia do Senhor vem, já está próximo; *dia de escuridade e densas trevas, dia de nuvens e negridão*!" (Jl 2.1-2a). Joel parece também prever um evento mundial. Entretanto, o claro alerta a Sião (Jerusalém) desfaz a ideia baseada na revelação primária em Obadias de que tal dia seria somente voltado às nações. No "Dia do Senhor", Israel sofrerá ameaça que justifica a "voz de rebate" e a perturbação dos moradores.

As trevas são usadas como uma metáfora para um poderoso exército que, de tão numeroso e feroz, agiria como uma praga de gafanhotos ou um incêndio que transformam os campos verdes em um "deserto assolado" (Jl 2.2-3). Um exército tão determinado que, no meio da batalha, não há quem tente recuar ou quem tenha de empurrar os da frente (Jl 2.8). É esse o exército que virá sobre Israel. O chocante é notar que é o próprio Senhor quem os traz (Jl 2.11). A ideia desse dia como punição de pecados se perfaz plenamente quando o profeta conclama Israel ao arrependimento e à conversão a fim de fugir desse triste desfecho histórico (Jl 2.12-17) pela misericórdia de Deus (Jl 2.18). Em meio ao anúncio de uma restauração, o profeta diz que "naqueles dias" (Jl 2.28-29) o Senhor derramaria seu Espírito sobre os homens. Isso precederia eventos cataclísmicos que introduziriam o que ele, agora, denomina "grande e terrível Dia do Senhor" (Jl 2.31). Sua afirmação posterior é: "E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo; porque, *no monte Sião e em Jerusalém, estarão os que forem salvos, como o* Senhor *prometeu*; e, entre os sobreviventes, aqueles que o Senhor chamar" (Jl 2.32).

[22] Carlos Osvaldo Cardoso Pinto, *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*, p. 710.

Sob essa óptica, Joel reafirma a mensagem de Obadias, sendo mais específico em relação às nações (Jl 3). A conclusão é que o Dia do Senhor se trata de uma punição severa em larga escala que atingirá, em todas as nações, os que não se submeteram a Deus.

Esse é o berço da mensagem sobre o Dia do Senhor, no qual os profetas embasarão seu anúncio trazendo novos enfoques e aplicações. Nesse sentido, Amós traz uma nova faceta. O livro de Obadias traz a Israel esperança de restauração no juízo das nações. Joel faz o mesmo, informando que isso acontecerá diante de uma grande ameaça contra os israelitas. Em suma, pode perecer que o "Dia do SENHOR" só traria consequências definitivas sobre os outros povos, e não sobre Israel. Não é difícil imaginar os israelitas dessa época aguardando alegre e ansiosamente esse dia.

Entretanto, Amós mostra que esse desejo era fruto de uma falsa sensação de segurança[23] e afirma a punição dos israelitas rebeldes (Am 5.18). As "trevas" presentes nesse texto descrevem um duro quadro que certamente tem qualificações bastante sugestivas:

> Torna-se claro que a natureza desse período é de *ira* (Sf 1.15, 18; 1Ts 1.10; 5.9; Ap 6.16,17; 11.18; 14.10,19; 15.1,7; 16.1,19), *julgamento* (Ap 14.7; 15.4; 16.5,7; 19.2), *indignação* (Is 26.20,21; 34.1-3), *provação* (Ap 3.10), *problemas* (Jr 30.7; Sf 1.14,15; Dn 12.1), *destruição* (Jl 1.15; 1Ts 5.3), *escuridão* (Jl 2.2; Am 5.18; Sf 1.14-18), *desolação* (Dn 9.27; Sf 1.14,15), *transtorno* (Is 24.1-4,19-21), *castigo* (Is 24.20,21). Em nenhuma dessas passagens encontramos alívio para a severidade desse tempo que virá sobre a terra.[24]

Diante do quadro teológico de um juízo pleno e final, Isaías, clamando contra a corrupção moral, social e religiosa dos israelitas, dá nuances bastante aplicativas do Dia do Senhor. Esse dia vem sobre os soberbos para os abater (Is 2.12), de modo que o

[23] *Joel e Amós: introdução e comentário*, p. 198.
[24] J. Dwight PENTECOST, *Manual de escatologia*, p. 258.

único meio de escapar dele é se voltar para Deus e andar "na luz do Senhor" (Is 2.5). Para aqueles que rejeitam essa mensagem e esse caminho, o conselho de Isaías é: "*Uivai*, pois está perto o Dia do Senhor; vem do Todo-poderoso como assolação" (Is 13.6). A razão é que esse será um "dia cruel, com ira e ardente furor, para converter a terra em assolação e dela *destruir os pecadores*" (Is 13.9). Dizendo isso, Isaías também o associa àqueles eventos cósmicos (cp. Is 13.10 com Jl 2.31).

Sofonias aponta o fato de que no Dia do Senhor não acontecerá como no presente, em que os poderosos têm meios de se safar enquanto os fracos caem (Sf 1.14-16). Ele também prediz a punição de pessoas como oficiais, príncipes, idólatras e sacerdotes pagãos (Sf 1.7-9).

Jeremias, que anunciou e viu a queda de Jerusalém perante a Babilônia (Jr 21.7; 24.1; 32.28), afirmou que Deus traria o Dia do Senhor ao Egito em carnificina e usaria a Babilônia como instrumento (Jr 46.10,13).

Ezequiel, já cativo na Babilônia e antes da queda definitiva de Jerusalém, denuncia os "profetas loucos" de Judá, que garantiram a estabilidade de Jerusalém. Por causa das falsas profecias deles, Judá não se preparou para a chegada do Dia do Senhor na forma da guerra e do cerco (Ez 13.3-7). Por exemplo, o falso profeta Hananias se opôs a Jeremias e vaticinou um cerco de apenas dois anos sem que a cidade fosse conquistada, e morreu como punição divina (Jr 28.1-4,16-17), mostrando ao povo a penalidade da apostasia e da rebelião.[25]

Depois da queda de Jerusalém, um grupo de judeus rebeldes decidiu buscar abrigo no Egito, contra as orientações de Jeremias (Jr 42). Essa foi uma atitude, além de desobediente, louca, pois Ezequiel também anuncia que a destruição vem aos egípcios, dentre outros da região (Ez 30.1-5).

No período pós-exílico, Zacarias oferece uma visão nova do Dia do Senhor. Jerusalém ainda é alvo do juízo de Deus, mas não

[25] R. K. Harrison, *Jeremias e Lamentações: introdução e comentário*, p. 104.

pelas mãos de um povo apenas, mas por "todas as nações". Jerusalém será oprimida em demasia e parte do povo será presa e exilada. A diferença é que, ao final desse juízo, o Senhor lutará contra as nações e as vencerá para proteger seu povo. O Senhor se colocará sobre o monte das Oliveiras (Zc 14.1-4).

Curiosamente, esse texto parece ser o prenúncio da volta corporal de Jesus vindo da mesma forma e na mesma região de onde partiu, cumprindo também a palavra dos anjos (Lc 24.50-53; At 1.11).

Por fim, Malaquias, o último dos profetas escritores, fez menção do Dia do Senhor, afirmando que ele é posterior ao envio do profeta Elias (Ml 4.5-6). Essa menção misteriosa, visto que Elias já vivera e fora arrebatado aos céus (2Rs 2.11), foi interpretada por Jesus como cumprida no ministério de João Batista (Mt 11.13-14), ainda que o próprio Elias, junto com Moisés, tenha sido enviado a falar com Jesus na ocasião em que houve a transfiguração (Mt 17.3).

Essas são as aparições da expressão Dia do Senhor no AT, apesar de expressões correlatas como "aquele dia", "o dia" ou "o grande dia" aparecerem mais de 75 vezes,[26] enquanto "últimos dias" ocorre 13 vezes e "naquele dia", mais de 100 vezes com sentido escatológico.[27]

A conclusão é que o Dia do Senhor é um evento punitivo, não necessariamente em um dia apenas, em que Deus lança sobre os pecadores seu juízo contra a iniquidade. Esse julgamento encontra ocasiões no meio da história em que acomete nações, incluindo Israel, mas tem seu cumprimento máximo no futuro, quando Deus vai julgar todos os povos, não antes de julgar Israel por meio da guerra e do cativeiro, até vir pessoalmente libertar seu remanescente fiel a fim de abençoá-los em seu reino. Esse "grande e terrível Dia do SENHOR" é identificado no NT como a "grande tribulação".

[26] J. Dwight PENTECOST, *Manual de escatologia*, p. 254.
[27] RYRIE, *Teologia básica*, p. 566.

Perguntas para recapitulação

1. Qual é a reação de Deus diante do pecado e da maldade?
2. Por que Deus ainda não puniu o mal completamente?
3. Que relação há entre o dilúvio e a ira de Deus contra o pecado?
4. Qual é o papel do anúncio prévio da punição divina aos pecadores?
5. O que é o "Dia do Senhor" anunciado pelos profetas e qual a sua abrangência?

Capítulo 6

A salvação

> Assiste-nos, ó Deus e Salvador nosso, pela glória do teu nome; livra-nos e perdoa-nos os pecados, por amor do teu nome.
>
> Salmos 79.9

O estudo do Antigo Testamento é uma jornada na história, mas também na fé. É fascinante aprender sobre as origens de tudo que existe, incluindo as civilizações antigas. Tal conhecimento é tão relevante que faz parte dos cursos de história do ensino fundamental e médio. Tudo isso fica ainda em maior evidência quando se percebe que o estudo secular da história de nações antigas como Egito, Assíria e Babilônia corrobora muito do que a Bíblia ensina a seus leitores. Gerhard Hasel diz que "a história de Israel é estudada no contexto da história da Antiguidade, com especial ênfase no antigo Oriente Médio, onde *a arqueologia tem sido inestimável no fornecimento do cenário histórico, cultural e social para a Bíblia*".[1]

Entretanto, ensinar história não é o objetivo principal das Escrituras. O seu propósito central é de natureza teológica e visa a apresentar Deus ao homem e levar o homem a Deus. Nesse sentido, a "fé" é o objetivo a ser alcançado. O ilustre arqueólogo Nelson Glueck, do Hebrew Union College, disse:

[1] *Old Testament Theology*, p. 202.

> O propósito do historiador e do arqueólogo bíblico não é "provar" a exatidão da Bíblia. Ela é primariamente um documento teológico que nunca pode ser "provado", visto que é baseado na fé em Deus, cujo Ser pode ser cientificamente sugerido, mas nunca cientificamente demonstrado.[2]

Ele acusa de "falta de fé" aqueles que buscam corroboração arqueológica de materiais de fontes históricas para "validar" os ensinos religiosos e espirituais da Bíblia. Logo, a fé é fator essencial e indispensável no estudo da Bíblia e na busca de Deus, da salvação e da comunhão com o Criador.

Apesar de a fé não depender dos meios acadêmicos, não se trata de uma fé "cega" ou "burra", tampouco sem sentido. Ela é baseada na verdade. Ela crê que tudo que a Bíblia diz ter acontecido realmente aconteceu. O que ela prevê acontecerá. O que ela ensina é correto. Assim, Glueck completa:

> É fato, contudo, que pode ser declarado categoricamente que nenhuma descoberta arqueológica jamais contradisse uma menção bíblica. Os achados arqueológicos têm feito com que se confirmem em linhas gerais claras ou em detalhes exatos declarações históricas na Bíblia.[3]

Vale fazer a ressalva de que, apesar da afirmação de Glueck, os autores Andrew Hill e John H. Walton mostram que, em alguns casos, a arqueologia aumentou a controvérsia sobre acontecimentos bíblicos, seja por reconstituições diferentes do ocorrido, seja pela ausência de achados de certos períodos ou acontecimentos.[4] Entretanto, Ronald Kenneth Harrison oferece subsídio suficiente para corroborar a afirmação de Glueck.[5]

[2] *Rivers in the Desert: A History of the Negev*, p. 30-31.
[3] Idem, p. 31.
[4] *Panorama do Antigo Testamento*, p. 326-327.
[5] *Introduction of the Old Testament*, p. 105-133, no capítulo "The Archaeological Background of the Old Testament".

Visto que a fé é tanto o meio como o alvo do estudo bíblico, deve-se certamente valorizar seu efeito: a salvação do pecador. Essa mensagem, ao lado da apresentação de Jesus como Deus e como substituto do homem na condenação dos pecados, ocupa um lugar central no NT. Fortes declarações atrelam firmemente a salvação à fé em Cristo (Jo 3.36; Ef 2.8). Diante disso, devemos buscar respostas para a relevante pergunta: "Quanto o AT contribui para a formação dessa doutrina e para a apresentação dessa mensagem?".

A promessa da salvação

Enquanto o NT tem um conceito bem definido de salvação, o AT apresenta a doutrina em estado de construção. Entretanto, um ponto fundamental está sempre presente quando se fala de salvação: a "perdição". O próprio verbo "salvar" exige, para sua compreensão, um objeto direto ("quem" deve ser salvo) e um objeto indireto ("de que" ser salvo). Esses pontos surgem no início da Bíblia diante da história da queda do homem.

Tão logo Adão e Eva tenham cometido pecado e tido consciência disso (Gn 3.7), imediatamente surgiram ações no sentido de remediar o problema. O primeiro impulso foi tentar cobrir o erro buscando inutilmente cobrir partes do corpo. Rapidamente descobriram como seus próprios meios eram escassos para isso. Seu próximo impulso foi fugir da presença de Deus (Gn 3.8). Não é preciso dizer que tais tentativas fracassaram.

O primeiro passo no sentido de restaurar o que foi perdido não foi dado pelo homem, mas por Deus. Enquanto o homem se escondia do Criador, este o chamou no jardim (Gn 1.9). Apesar da simplicidade do ato, é uma demonstração incisiva da graça de Deus. Além do gracioso chamado no jardim, o Senhor concede o primeiro benefício temporal para o homem caído dando-lhe roupas mais adequadas.

Após pronunciar as condenações ao homem, à mulher e até à natureza, Deus pronuncia uma maldição contra a serpente,

> levar a efeito bênçãos de proporções universais. Em contraste com as nações que buscavam um "nome" para elas mesmas, Deus fez de Abraão um grande nome *a fim de que* pudesse ser o meio de bênçãos para todas as nações.[9]

Outra peça importante é assentada por Jacó quando abençoou seus filhos antes de morrer. Entre os filhos, Judá recebeu uma bênção peculiar: "O cetro não se arredará de Judá, nem o bastão de entre seus pés, até que venha Siló; e a ele obedecerão os povos" (Gn 49.10). Trata-se do prenúncio de uma descendência real, como se viu na linhagem de reis iniciada em Davi, da tribo de Judá. Mas o que o texto tem de peculiar é a menção "e a ele obedecerão os povos". Se por Abraão os "povos" são abençoados, pela linhagem real de Judá os "povos" serão governados, o que foi repetido a Davi (2Sm 7.16).

O profeta Miqueias reforça a profecia de Jacó ao informar que o nascimento do futuro rei de origem eterna é em Belém de Judá, cidade natal do rei Davi (Mq 5.2). Segundo diz Miqueias, isso aconteceria depois da queda de Jerusalém, do destronamento do rei israelita (Mq 5.1) e de o povo de Israel ser espalhado pelas nações (Mq 5.3a). Entretanto, quando vier o esperado rei, ele os ajuntará sob seu reinado em seu território (Mq 5.3b; cf. tb. 4.6-7). Um olhar mais amplo antevê a paz e a submissão ao rei por pessoas de todo o mundo (Mq 4.1-3).

O profeta Isaías, contemporâneo de Miqueias, traça os degraus percorridos por esse rei até o seu trono. Surpreendentemente, o caminho do "servo do Senhor", aquele que tem a tarefa de reunir os israelitas e restaurar Israel, também foi dado como salvação aos povos do mundo (Is 49.6). Apesar de tão nobre função para os homens, ele é "desprezado" pelas nações, mas virá o dia em que os povos que agora se aborrecem com ele o "*adorarão* por amor do Senhor, que é fiel, e do Santo de Israel" (Is 49.7). Isso ocorrerá

[9] *Teologia do Antigo Testamento*, p. 94.

porque o ministério do "servo do Senhor" tem abrangência mundial, e não apenas entre os israelitas (Is 42.1).

Assim como Miqueias, Isaías também descreve o caráter divino desse rei ao dizer que ele será "adorado" (Is 49.7). Além disso, ele apresenta uma obra inacreditavelmente custosa do "servo salvador", pelo que também é conhecido como "servo sofredor". Um dos trechos mais dramáticos e significativos, principalmente dentro da história da salvação e da demonstração da graça e do amor de Deus pelos homens, é Isaías 52.13—53.12. Jan Ridderbos afirma que "o servo do Senhor", como é chamado em Isaías 52.13 e 53.11, não pode ser ninguém mais do que o futuro Redentor ou Messias.[10]

O termo *Messias* tem um significado específico na língua hebraica e uma aplicação profética referente à história da salvação. Vemos isso na promessa de Deus por meio do profeta Daniel de que o Messias, conforme Isaías 53.8-10, seria morto (Dn 9.26).

Esse não é o único termo especial usado por Daniel para se referir ao Messias. Ele também o chama de "Filho do homem" (Dn 7.13). Normalmente, essa expressão é utilizada no AT para se referir aos seres humanos, muitas vezes em sua fragilidade e insignificância diante do Deus todo-poderoso (Jó 25.6; Sl 8.4; 144.3; Is 51.12). No próprio livro de Daniel (Dn 8.17), a expressão é uma vez aplicada nesse sentido. Apesar disso, Daniel faz uma aplicação do termo que justifica o sentido messiânico de "Filho do homem" nas palavras de Jesus (Dn 7.13-14; cf. Mt 8.20; 9.6; 10.23).

Em primeiro lugar, sua obra de reinar sobre a terra tem como ponto de partida os céus: "Ele vinha com as nuvens do céu". Em

[10] *Isaías: introdução e comentário*, p. 420. Para ver outras opções de identificação do "servo do Senhor" em Isaías e uma ótima defesa da identidade messiânica na pessoa de Cristo, cf. p. 420-424. Outro material excelente nesse sentido é o tópico "O servo sofredor", de Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 395-402. Para citações ou alusões de Isaías 53 no Novo Testamento, cf. Jo 12.38; Rm 10.16 (53.1); Lc 18.31-33 (53.3); Mt 8.17 (53.4); 1Pe 2.24 (53.5); Mt 26.63; 27.14; At 8.32 (53.7); Mt 27.57-60; 1Pe 2.22 (53.9); 1Pe 1.11 (53.11); Mc 15.28; Lc 22.37 (53.12).

segundo lugar, ele teria um ofício real, munido, como afirma o texto antecedente, de "poder e glória": "Foi-lhe dado o domínio, a glória e o reino". Seu reinado transcende as barreiras políticas, geográficas e étnicas, pois a autoridade e o trono lhe serão dados "para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem". Finalmente, "o seu domínio é domínio eterno, que não passará, e o seu reino jamais será destruído".

Olhando para os parâmetros dados por Daniel para o "Filho do homem", chega-se à conclusão de que ele apresenta a mesma figura de majestade que os evangelhos apresentam.[11] Tudo isso indica que Jesus, o "salvador", é também o "rei divino".[12]

Assim, o desenvolvimento da promessa de salvação no AT começa com um caráter espiritual, passa por libertações e restaurações terrenas, por uma obra sofredora em lugar dos que seriam salvos e termina com um governo supremo, benéfico e justo por parte do salvador abnegado, rei eterno e Deus todo-poderoso.

A salvação no Antigo Testamento

Ainda que a promessa de salvação tenha surgido assim que o homem pecou e tenha se desenvolvido à medida que a revelação progrediu por meio dos profetas do AT, é no NT que a doutrina da salvação recebe seus retoques finais e ganha contornos bem definidos.

Uma das dificuldades que envolvem a questão é que a salvação, no AT, tem mais de uma aplicação. Isso se deve ao caráter único do relacionamento entre Deus e Israel. Também se deve ao longo tempo do relacionamento descrito pelo AT. Por esse motivo, a salvação se apresenta pelo menos sob três aspectos: a salvação pessoal/nacional, a salvação ritual e a salvação espiritual. Cada uma delas tem uma razão, uma causa, uma fonte, um meio e um resultado.

[11] Joyce G. Baldwin, *Daniel: introdução e comentário*, p. 163.

[12] Para ver outras propostas de interpretação do "Filho do homem" em Daniel 7.14, consultar Joyce G. Baldwin, *Daniel: introdução e comentário*, p. 157-163.

1. Salvação pessoal/nacional

O primeiro conceito salvífico a surgir nitidamente é o da preservação. Apesar de Hebreus afirmar claramente a "justificação" de Abel e de Enoque "pela fé" (Hb 11.4-5), para o leitor do Pentateuco, nos dias de Moisés, essa verdade estava velada. Entretanto, a salvação de Noé e de sua família da morte e a preservação da raça humana da extinção por meio da arca são verdades tangíveis até aos leitores mais inexperientes.

A "razão" pela qual Noé e sua família necessitavam de salvação era o risco de "morte" ao serem pegos pela punição divina à raça humana (Gn 6.7a). A "causa" de serem salvos foi a "graça" de Deus, que desejou poupá-lo (Gn 6.8). A "fonte" da salvação foi o próprio Deus, visto que ele escolheu Noé (Gn 6.9), a fim de preservá-lo. O "meio" utilizado para a salvação de Noé e sua família foi dado a partir de instruções específicas sobre a construção de uma arca (cf. Gn 6.14-16). É importante observar que o "meio" dado por Deus para a salvação da família de Noé pressupunha e exigia obediência às instruções (Gn 6.22). O "resultado" ao final do dilúvio foi a preservação da raça humana e a salvação da família daquele servo de Deus, além dos animais.[13]

Vários são os exemplos de salvação pessoal no AT, mas basta-nos acrescentar aqui uma das muitas vezes em que Deus preservou a vida de Davi. Em 2Samuel narra-se o golpe de estado de Absalão a fim de destronar seu pai, Davi, e reinar em Israel. O golpe funcionou perfeitamente, e Davi teve de abandonar Jerusalém com uma guarnição militar formada por soldados e amigos fiéis a ele. A pressa para sair da cidade fez com que eles acampassem às margens do rio Jordão em um estado de grande exaustão física (2Sm 16.14). Absalão chegou a Jerusalém e assumiu o comando da cidade e do país, mas o seu plano não estava completo.

[13] O NT também tem exemplos de salvação pessoal, como nos casos de Jesus (Mt 2.13-15), de Pedro (At 12.6-11) e de Paulo (At 27.23-26; cf. 42-44). Entretanto, esse conceito não recebe destaque no NT quando comparado à ênfase na mensagem da salvação espiritual pela fé em Cristo.

Nesse contexto, a "razão" para Davi precisar de salvação foi um conselho militar extremamente bem dado por Aitofel no sentido de atacar Davi rapidamente (2Sm 17.1-2). Se Davi morresse nessa ocasião, seria mais um entre tantos líderes que tombaram diante da traição de pessoas próximas. Mas ele não morreu, e a "causa" de ter sido salvo foi a promessa de Deus de, antes que se cumprissem os seus dias, ele teria "descanso de todos os teus inimigos" e o próprio Senhor levantaria seu descendente para reinar (2Sm 7.11-12).

A "fonte" da salvação, ainda que fique apenas subentendido, é o próprio Deus em pessoa que, no uso da sua plena soberania, guiou os acontecimentos de modo a preservar seu servo. O "meio" pelo qual a salvação de Davi foi promovida passou pela fidelidade de um servo e pela atuação do Senhor conduzindo os corações (2Sm 17.7-13). O "resultado" foi a preservação de Davi, a sua volta ao trono e a morte dos conspiradores Absalão e Aitofel (2Sm 17.23; 18.15).

Esse tipo de salvação não preserva apenas pessoas, mas também nações. Assim, dentro da mesma categoria, está a "salvação nacional". O Egito foi salvo da morte pela fome nos dias de José, e Nínive, capital da Assíria, foi salva da morte punitiva de Deus nos dias do profeta Jonas. Entretanto, a ênfase nacional do AT está sobre a nação de Israel, com quem Deus tem um relacionamento especial e para quem o Senhor tem planos — para ela e por meio dela.

Nesse sentido, um dos grandes momentos redentores do AT é o livramento de Israel em conexão com o êxodo.[14] Nesse caso, é claro que a libertação atinge as pessoas como indivíduos. Entretanto, há mais que israelitas a serem salvos do domínio e do jugo egípcios. Há uma nação a quem Deus quer usar, com quem quer ser fiel e por meio de quem ele quer trazer a suma redenção.

A "razão" de Israel precisar dessa intervenção de Deus é o risco de não se estabelecer como uma nação soberana na terra que

[14] Eugene Merrill, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 130. Merrill ainda destaca outro momento de especial redenção para Israel, como a restauração escatológica da nação.

recebeu por promessa. A "causa" da libertação de Israel foi a promessa feita por Deus a Abraão (Gn 15.13-14). A "fonte" da salvação foi o próprio Senhor (Êx 6.6-8), que se utilizou da mediação de Moisés (Êx 6.10-11). O "meio" utilizado para levar a cabo a salvação foi a demonstração divina de poder ao lançar sobre o Egito dez pragas tremendamente destrutivas (Êx 7—12). Posteriormente, o mesmo poder abriu o mar diante dos israelitas e o fez voltar sobre o exército egípcio, dizimando-o (Êx 14). O "resultado" foi a plena libertação dos israelitas (Êx 14.30), grande louvor a Deus (Êx 15.1-21) e o testemunho marcante da pessoa e do poder de Deus a Israel e às nações (Êx 14.31; 15.13-16; Js 2.9-11).

Esse é um dos exemplos do conceito mais forte e nítido de salvação no AT, que não implica, necessariamente, salvação de pecados ou justificação, mas Deus salvando o seu povo da morte e da extinção — quer indivíduos, quer a nação escolhida de Israel. Eugene Merrill mostra que essa atividade continuou a ser marcante depois da saída do Egito através de "uma série de atos miraculosos de Deus por meio dos quais ele *redimiu, libertou e sustentou o seu povo*",[15] ação destacada pelo profeta Isaías (Is 63.8-9).

2. Salvação ritual

Uma grande dificuldade que os leitores do AT têm é a de compreender a função dos sacrifícios ordenados por Deus na lei de Moisés. A primeira impressão é que, enquanto no NT os pecados são perdoados pela fé em Cristo, no AT isso se dava por meio do sacrifício de animais (Lv 4.20).

Contudo, tal impressão é contradita pelo que diz o autor de Hebreus: "*É impossível* que o sangue de touros e de bodes *remova pecados*" (Hb 10.4). Os profetas pareciam pensar do mesmo modo:

[15] *História de Israel no Antigo Testamento*, p. 77. Para outros exemplos da salvação pessoal/nacional, consultar os contextos de Jz 2.18; 1Sm 14.23; 2Rs 14.27; 2Cr 32.22; Sl 37.39-40; 144.10; Is 10.24-25; 31.5.

> Os profetas tinham pouca confiança no sacrifício como meio de se livrar do pecado. Eles falavam primordialmente de "arrependimento" e "perdão", como meio de remover o pecado (Is 1.11; Os 6.6; Am 5.23,24; Mq 6.8). Os profetas expressaram seu desapontamento com a falta de resposta do povo aos apelos ao arrependimento.[16]

Já que é impossível ser perdoado de pecado por meio de sacrifícios de animais, a pergunta é: "Para que serviam tais sacrifícios?". Hebreus responde: "o sangue de bodes e de touros e a cinza de uma novilha, aspergidos sobre os contaminados, *os santificam, quanto à purificação da carne*" (Hb 9.13). Assim, o objetivo de tais ritos não era perdoar a culpa do pecado — ainda que preparassem o caminho da mensagem da salvação de pecados pelo "sacrifício" de Cristo, o "cordeiro pascal" (1Co 5.7), ou o "cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29) —, mas retirar a "impureza cerimonial".[17]

A menção do sangue que era "aspergido" tem relação com as ordens de Deus para a purificação dos israelitas (Nm 19.19). Nesse caso, o que era aspergido sobre pessoas impuras para purificá-las era a água que havia recebido as cinzas de uma novilha vermelha, perfeita, sem defeito (Nm 19.3), e o animal era completamente queimado (Nm 19.5). Basta agora saber o que fazia alguém se tornar impuro. Segundo o texto, a pessoa ficava imunda ao tocar um corpo morto (Nm 19.11).

É claro que, em termos gerais, tocar em um cadáver não produz a corrupção do corpo daquele que o toca, com exceção dos casos em que doenças contagiosas podem ser transmitidas mesmo a partir de um cadáver. Sendo assim, a impureza não era exatamente física, mas ritual, ou seja, tornava impura a relação cultual ou cerimonial dos israelitas para com Deus (Nm 19.13). Apesar de ser uma impureza ritual, a punição para ela era a morte (Nm 19.20).

[16] Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 293.
[17] John F. Walvoord e Roy B. Zuck, eds., *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, vol. 2, p. 801.

Para que isso não acontecesse, Deus proveu uma maneira de salvar os israelitas da impureza e das consequências dela. A "razão" para tanto era a condenação mortal de se manter impuro no meio da nação santa que o Senhor separou (cf. Êx 19.5-6). A "causa" de a morte ser evitada era a promessa de Deus de, mediante o rito, reconhecer o estado de pureza cerimonial (Nm 19.12). A "fonte" da salvação era Deus, visto ser ele aquele que concedeu aos israelitas o meio de purificação (Nm 19.1). O "meio", em si, era a morte de uma novilha, cujas cinzas eram misturadas com água e aspergidas sobre o impuro. O "resultado" era a purificação ritual que permitia aos israelitas continuarem vivos, permanecer no meio do povo de Deus e poder cultuar o Senhor no tabernáculo.

Várias coisas contribuíam para o estado de impureza — comer alimentos imundos (Lv 11), menstruar (Lv 15.25), a emissão de sêmen (Lv 22.4), a lepra[18] (Lv 13—14) ou dar filho à luz (Lv 12.2). A diversidade de maneiras de se tornar impuro tinha paralelo na diversidade das purificações, que podiam ser por aspersão de água misturada às cinzas de uma novilha queimada (Nm 19), pela lavagem do corpo e das vestes (Lv 11.40; 15.5-11; Nm 19.8), por meio do sangue e de certos artefatos ou iguarias (Lv 12.8; 14.5-6), por meio do fogo (Nm 31.22-23) e pelo aguardo de um tempo específico para o cancelamento da impureza (Lv 11.24; Nm 19.11).[19]

Diante dessa exposição, não é possível ignorar o fato de que os sacrifícios e ritos afirmavam agir em função de promover "pureza de pecados", dando a impressão de que, além de purificar as pessoas de modo ritual diante de Deus, promoviam salvação da condenação por causa dos pecados (Lv 16.16). Entretanto, o NT revela que os pecados cometidos antes de Cristo pelos homens que

[18] Na época, o termo "lepra" definia várias afecções cutâneas — também nas roupas e nas casas — e não somente a "hanseníase".

[19] Para um tratamento mais detalhado dos meios de se tornar impuro e de se purificar na lei de Moisés, consultar Walter A. ELWELL e Philip W. COMFORT, eds., *Tyndale Bible Dictionary*, p. 290-292.

foram "justificados" ficaram sem punição até que Deus os punisse em Cristo (Rm 3.24-25).

Outra coisa que merece destaque é que a purificação ritual era uma exigência a Israel como um todo, de modo que era realizada mesmo por pessoas que desconheciam a salvação espiritual e que nunca poderiam entrar na lista de homens que, nos dias do AT, foram justificados por fé (Hb 11).

3. Salvação espiritual

A princípio, a expressão "salvação espiritual" pode dar a entender que ela está limitada ao aspecto espiritual da pessoa. Mas seria um erro pensar assim. Na verdade, a expressão se aplica ao efeito pleno da salvação de pecados; aquele que crê recebe salvação por completo, tanto do corpo quanto da alma. Nesse sentido, ela se diferencia conceitualmente da preservação física e da purificação ritual e vai mais além, com resultados que durarão pela eternidade.

Esse assunto, apesar da importância, não é desenvolvido com clareza no AT, mas é apenas esboçado dentro da revelação progressiva. Eugene Merrill afirma:

> Nunca é dito diretamente que o Senhor é o Redentor do pecado. Esse é um conceito do Novo Testamento que, embora tenha raiz em ideias teológicas do Antigo Testamento, como sacrifício e expiação, não pode ser legitimamente traçado até a noção de redenção no Antigo Testamento.[20]

Isso, é claro, não impediu que os servos de Deus do passado tivessem na fé e na obra redentora do Messias seu meio de justificação. Contudo, a mensagem da salvação e seus desdobramentos eternos seriam incompletos caso tivéssemos em mãos apenas o AT. Tal visão nos leva a uma necessária análise — às vezes, à luz do NT — da colaboração do AT para a formação da doutrina em questão,

[20] *Teologia do Antigo Testamento*, p. 130.

além da observação das características dos verdadeiros homens de Deus do passado.

Um exemplo é Davi. Mais que a maioria das pessoas do seu tempo, ele sabia o que era ser salvo por Deus no sentido de ser preservado da morte. Seus inimigos o queriam morto e acreditavam que Deus não impediria seu fim (Sl 3.2).

Em vista disso, Davi afirma sua esperança em Deus de ser poupado da morte (Sl 3.8). Quando seus inimigos estavam perto de dizer "prevaleci contra ele" (Sl 13.4), Davi declara ao Senhor: "Confio na tua graça; regozije-se o meu coração na tua *salvação*" (Sl 13.5). No salmo 18, que, conforme diz o título, foi escrito "no dia em que o Senhor o livrou de todos os seus inimigos e das mãos de Saul", ele exalta o caráter protetor de Deus (v. 2-3).

Essa salvação temporal parece deixar de ser o enfoque principal da ideia de salvação quando Davi escreve o salmo 51. O contexto desse salmo é o pecado de adultério do rei com Bate-Seba, seguido da trama que levou o marido dela à morte na frente de batalha (2Sm 11). Diante da repreensão por parte do profeta Natã (2Sm 12.1-15), Davi se arrepende e escreve o salmo. Junto ao pedido de perdão, o rei contrasta a salvação do Senhor não como algo contrário à morte, mas contrário ao pecado, significando "perdão" e "justificação". Quando pede por restituição, não pede por segurança, mas por uma "consciência limpa e tranquila", ou seja, "paz com Deus" (Sl 51.12-14).

Isaías parece exibir o mesmo conceito ao se referir à sua função profética como anunciador da salvação divina e futura restauração de Israel. Apesar de Isaías ter vivido em Judá (Reino do Sul) em tempos de ameaças militares vindas da Síria e de Israel (Reino do Norte), ao falar do seu ofício profético, associa a salvação que recebeu de Deus com a "justiça", pela qual o Senhor o envolveu, e com a conversão futura das nações. Com isso, a salvação pensada por ele é mais ampla que o livramento militar verdadeiramente promovido por Deus nos seus dias (Is 61.10-11).

Ele faz a mesma associação outras vezes, introduzindo-as como bênçãos de natureza permanente e mundial, como em 51.5-8. Ao falar da aplicação da salvação a Israel, ele a qualifica como "salvação eterna", cujo benefício é sentido "em toda a eternidade" (Is 45.17). Apesar de o texto seguinte demonstrar que a intenção de Deus é fazer isso restaurando Israel à terra que lhe deu, o caráter permanente dessa atuação pressupõe não só restauração plena da posse da terra, como também a plena restauração da comunhão com Deus.

Apesar de Isaías 61.10-11 ter sido usado por Cristo com referência à sua obra redentora (Lc 4.17-21) — sendo assim reconhecido como profecia messiânica —, no contexto de Isaías também se aplica a ele como pregador da verdade. Jan Ridderbos diz sobre Isaías 61.10:

> O orador do versículo 1 tem estado em segundo plano desde o versículo 4, a fim de permitir uma elaboração do conteúdo desta mensagem redentora. Agora ele vem novamente para primeiro plano. Ele fala da sua alegria no Senhor, que acaba de ser descrita. Quando ele diz que foi vestido com vestes de salvação, e que a salvação lhe foi dada, e que, portanto, ele é possuidor dela, em parte ele está relacionando-se com o que os versículos 1-3 haviam dito dele como pregador, e desta forma portador daquela salvação.[21]

O processo de aplicação da salvação espiritual também é um assunto observado no AT na forma da promessa da restauração de Israel (Ez 36.25-27). Em primeiro lugar, a figura da aspersão com água para purificação, apesar de utilizar a linguagem concernente à purificação ritual, aponta para o perdão dos pecados dos israelitas no contexto da sua futura conversão de ordem nacional descrita pela ideia da troca de coração. Isso envolve a ideia da regeneração,

[21] *Isaías: introdução e comentário*, p. 491.

ou seja, uma nova vida por meio da fé, conceito esse que já estava presente desde a aliança feita entre Deus e Israel (Dt 10.16).

> A circuncisão do coração é uma mudança interior, nada menos que a regeneração. No sentido do chamado, podemos entender isso como a necessidade da conversão de cada pessoa. Ser membro da comunidade visível da aliança, em si, não bastava para garantir a devoção e a salvação. Era preciso uma experiência pessoal. Por isso, o Pentateuco vincula a circuncisão do coração ao arrependimento. É preciso que o "coração incircunciso se humilhe" na confissão de pecados (Lv 26.41).[22]

Diante desse fato, um novo relacionamento se dará em meio à habitação corporal do Espírito Santo nos servos (Ez 36.27). Visto ser essa a realidade presente na igreja de Cristo (Ef 1.13), percebemos que a salvação nos dias do AT, apesar de ter na "fé" a sua fonte (Hb 11), assim como nos dias do Novo, não era semelhante no sentido da habitação do Espírito.

A mesma percepção se tem diante da promessa de Cristo sobre o envio do Consolador, mostrando ser isso um novo modo de Deus agir com seu povo (Jo 14.16,26; 15.26; 16.7), e pela oração de Davi para que não se retirasse dele o Espírito de Deus (Is 51.11). O fato é que, no AT, a habitação do Espírito não tinha a função de "selo" e "penhor" (Ef 1.13-14), mas de capacitação para determinadas tarefas, como ter habilidades para construir o tabernáculo (Êx 31.1-5) e reinar sobre Israel (1Sm 10.1-10). Tal habitação era temporária, durando enquanto cumprisse seu propósito.

A vida eterna, resultado da salvação espiritual por meio da fé, também é um conceito nublado no AT. É certo que havia a noção da vida após a morte. Entretanto, sobrepujava a ideia da morte como fim da vida, e não como início de outra (Ec 9.10). Essa visão pessimista da morte surge também nas palavras de Jó (14.7-14).

[22] Franklin Ferreira e Alan Myatt, *Teologia sistemática*, p. 790.

Esse modo pessimista de se referir à morte pode simplesmente dever-se a uma forte expressão de desalento e pesar por causa do fim da vida.[23] Entretanto, essa noção da morte como fim de tudo parece advir da compreensão que o homem do mundo antigo tinha da vida e da morte. Ralph Smith, tratando sobre o que é a morte no AT, diz:

> Harmut Gese observou que a mente antiga não compartilhava nosso conceito biológico de vida. Nós dividimos o mundo na esfera sem vida dos minerais e na esfera viva das plantas, animais e seres humanos. Para o Israel antigo, a vida estava mais viva que a nossa vida, e as coisas mortas estavam mais mortas que as nossas coisas mortas. Para eles, a vida era sempre integral e saudável, e a pessoa muito doente já passara para o outro mundo, a esfera em que a morte atua.[24]

Por outro lado, alguns lampejos da ressurreição e da vida eterna já se notam na teologia do AT. Em primeiro lugar, Isaías aponta para a ressurreição de indivíduos dos quais ele se inclui (Is 26.19).

Daniel faz o mesmo e diz que a ressurreição levantará tanto justos como injustos. Entretanto, o destino deles é diferente: punição para uns e vida eterna para outros (Dn 12.2). Essa é primeira menção da expressão "vida eterna" no AT, apesar de outros autores acolherem o conceito (Sl 16.11; 17.15; 73.23-24).[25]

Uma última dificuldade a ser mencionada é o "objeto da fé" no AT. No NT, o objeto da fé é o Senhor Jesus, Deus encarnado e redentor. Para corroborar ou elucidar essa verdade, há uma série de textos (cf. Jo 3.16,36; 14.6; At 4.12; Rm 10.9 etc.).

No AT não vemos diretrizes tão nítidas assim. Aliás, sabemos claramente que a fé foi o meio de justificação para os servos de Deus do AT por meio das declarações do NT de que "pela fé, os antigos

[23] Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 361.
[24] *Teologia do Antigo Testamento*, p. 359.
[25] Joyce G. Baldwin, *Daniel: introdução e comentário*, p. 216-217.

obtiveram bom testemunho" (Hb 11.2), Abel (v. 3), Enoque (v. 5), Noé (v. 7), Abraão (v. 8-10,17-19), Sara (v. 11-12), Isaque (v. 20), Jacó (v. 21), José (v. 22), Moisés (v. 23-29) e outros (v. 32ss).

Ainda que o NT faça tantas afirmações das quais dependem a nossa compreensão do AT, uma declaração sobre Abraão, em Gênesis, é específica no sentido de ligar a justificação à fé. Quando o Senhor lhe garantiu uma descendência numerosa por um meio humanamente impossível, diz o texto: "*Ele creu no* SENHOR, e isso lhe foi *imputado para justiça*" (Gn 15.6). A julgar pela descrição da fé de Abraão, os santos do AT criam em Deus, o que os levava também a crer em suas promessas.

Desse modo, a salvação tem seus alicerces bem fundamentados na literatura bíblica antes de Jesus e dos apóstolos. Esta serve de base — direta ou indiretamente — para a construção da soteriologia na era cristã. Entretanto, não pode receber uma análise simplista, ou sob a óptica do NT, sem que se analise cuidadosamente o contexto de cada uma dessas bases. Conclusões precipitadas nessa área certamente levarão a afirmações como "salvação pelo cumprimento da lei", "perda de salvação mediante o pecado" ou até o "universalismo" — que significa salvação para todos indiscriminadamente.

PERGUNTAS PARA RECAPITULAÇÃO

1. Quais foram as primeiras ações divinas no propósito de promover salvação a homens perdidos?
2. Como Abraão se relaciona com a história da salvação?
3. Quem é o "servo sofredor" de Isaías 53 e qual sua participação na promoção da salvação para pecadores?
4. Qual o papel dos sacrifícios prescritos na lei mosaica e sua validade no processo de salvação?
5. Como os homens eram salvos nos tempos do AT?

Capítulo 7

A comunhão

> Ensina-me, SENHOR, o teu caminho, e andarei na tua verdade; dispõe-me o coração para só temer o teu nome.
>
> Salmos 86.11

O ANTIGO TESTAMENTO NÃO ENFATIZA APENAS o desejo divino de salvar o homem da condenação, mas também o desejo de manter relacionamento com o homem. Entretanto, o modo de transparecer isso não se compara ao modo claro de o NT tratar a questão (cf. Jo 17.21; 1Co 1.9; 1Jo 1.3).

O AT traz o conceito de comunhão ou união pessoal normalmente entre homens (Jz 20.11). Esse senso de associação e união muitas vezes surge ao indicar companheiros unidos para o bem (Sl 119.63; Ec 4.10; Ml 2.14), ou para o mal (Jó 34.8; Is 1.23; Os 6.9).

Apesar disso, um relacionamento em particular chama atenção. Por meio do profeta Isaías, o Senhor se refere a Abraão chamando-o "meu amigo" (Is 41.8; cf. tb. 2Cr 20.7; Tg 2.23). A palavra utilizada por Deus significa literalmente "meu amado". Samuel J. Schultz liga tal relacionamento a uma atitude especial da parte de Deus para com o servo:

> A comunhão íntima e companheirismo que havia entre Deus e Abraão é algo belamente retratado no décimo oitavo

> capítulo [de Gênesis], onde ele intercede em favor de Sodoma e Gomorra. Talvez seja com base em Is 41.8 [...] que a tradução da Septuaginta tenha inserido as palavras "meu amigo" em Gn 18.17. Através dos séculos, desde então, o portão sul de Jerusalém, que conduz a Hebrom e Berseba, tem sido intitulado de "portão da amizade", em memória a esse relacionamento entre Deus e Abraão.[1]

Em contrapartida, os servos de Deus têm o mesmo tipo de ligação amorosa com ele e são chamados de "vós que amais o Senhor" (Sl 97.10).

Por outro lado, vemos o pecado como um agente de interferência no relacionamento entre Deus e os homens (Is 59.1-2). O disparate entre a santidade do Senhor e o desprezo humano da necessidade de santificação interfere na comunhão entre eles. Afinal, "andarão dois juntos, se não houver entre eles acordo?" (Am 3.3).

Andar com Deus

Essa ideia de "andar junto" aparece cedo nas Escrituras para representar a comunhão entre o Criador santo e a criatura redimida (Gn 5.22-24). Essa primeira descrição de "andar com Deus" oferece poucos elementos para uma compreensão detalhada, pois não há registros sobre a vida de Enoque. De qualquer modo, fica nítida a identificação entre o servo e o Senhor, como afirma Kenneth Mathews:

> "Andou com Deus" é metafórico e indica que Enoque tinha um estilo de vida caracterizado por sua devoção a Deus. O sentido de "andar" (*halak*) nesse grau verbal indica comunhão ou intimidade com Deus. É uma reminiscência da experiência inicial de Adão (3.8) e é a mesma fraseologia que tipifica Noé, que é lembrado por sua boa reputação (6.9).[2]

[1] *A história de Israel no Antigo Testamento*, p. 33.
[2] *New American Commentary: Genesis 1—11:26*, p. 313.

Felizmente, a progressividade da revelação fez o conceito de "andar com Deus" passar a ser definido em qualidades claras nos servos de Deus. Vê-se um avanço no conceito em Noé, atrelando o "andar com Deus" à justiça e à integridade (Gn 6.9). Significa que Noé despontava como o melhor elemento de uma geração má, um homem de Deus.[3]

Isso não tornou Noé merecedor de recompensas divinas (Gn 6.8), mas o tornou um homem cuja vida era fundamentalmente diferente daquela que Deus reprovou na sociedade dos seus dias. Para se ter uma ideia do modo de viver de Noé perante o Senhor, as palavras que o qualificam estão também presentes em Provérbios, mostrando seu efeito prático: "A justiça do íntegro *endireita o seu caminho*" (Pv 11.5). Para Oseias, a conclusão natural era que "os caminhos do SENHOR são retos, *e os justos andarão neles*" (Os 14.9). Podemos ver, como consequência, o despontar da "santificação" que une e identifica os servos de Deus com seu Senhor.

A mesma palavra hebraica que define a "integridade" de Noé é utilizada por Deus para chamar Abraão a ser alguém "perfeito" (Gn 17.1b). A comparação desses dois textos com o de Noé evidencia que tal perfeição não significa ausência de falhas, mas um procedimento correto e verdadeiro, ingrediente exigido na comunhão com o Senhor.

A amizade entre Deus e Abraão se deveu, além da graça, à resposta positiva de Abraão ao chamado divino. Devido a isso, ele pôde se referir ao Senhor deste modo: "o SENHOR, *em cuja presença eu ando*" (Gn 24.40). Essa mesma retidão foi imitada por Isaque (Gn 48.15).

Justiça, retidão, integridade e perfeição, como características de "andar com Deus", recebem o acréscimo de outras qualidades a partir da saída dos israelitas do Egito (Êx 16.4). O texto apresenta

[3] Derek KIDNER, *Gênesis: introdução e comentário*, p. 81.

a necessidade de fé na capacidade de Deus de sustê-los como povo eleito que ele libertou do Egito.[4]

Diante da necessidade, Deus passou a enviar do céu o maná (Êx 16.31). Segundo a orientação divina, eles não deveriam apanhar e estocar o maná. Em vez disso, tinham de "andar na lei de Deus" e colher apenas o que fosse necessário para a alimentação da família naquele dia, crendo que o próximo dia seria suprido por uma nova colheita. Diante dessa ordem e do panorama desértico ao redor, "andar na lei de Deus" envolvia duas coisas: "obediência" e "confiança". Essa era uma prova dada por Deus para avaliar como o povo andava diante das suas ordens (Êx 16.4), comparada à postura pretendida por Jesus na oração que ensinou aos discípulos (Mt 6.11).[5]

Ainda como prova do amor de Israel, Deus pede que eles "andem após o Senhor" em mais uma situação extraordinária: o surgimento de falsos profetas cujos sinais proféticos fossem comprovados, mas cuja mensagem fosse de rebeldia contra Deus (Dt 13.1-2). Nem mesmo a demonstração de prodígios deveria distanciar o povo do seu Deus. Tais situações deveriam ser reconhecidas como uma prova de Deus para verificar o amor dos israelitas por ele (Dt 13.3). J. A. Thompson enfatiza o caráter do relacionamento ideal do povo com Deus, dizendo: "Confrontado com tal teste, Israel deveria continuar a andar após Javé, a temê-lo, a guardar seus mandamentos, a obedecê-lo e a apegar-se a ele".[6]

A presença de um falso profeta era um risco constante para o povo e uma afronta ao Deus verdadeiro que livrou Israel do Egito. Nesse caso, os israelitas são orientados a "andar após o Senhor" de modo a "eliminar o mal que estava no meio deles" (cf. Dt 13.4-5). Sob tal visão, aquele que "anda com Deus" é também caracterizado pela separação daquilo que é mau e corrompido. Essa busca

[4] Paul House, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 135.
[5] R. Alan Cole, *Êxodo: introdução e comentário*, p. 126.
[6] *Deuteronômio: introdução e comentário*, p. 167.

de separação do que é indigno do Senhor se chama "santificação" (Dt 28.9).

O proceder santificador daquele que "anda com Deus" não atinge somente ele. Ele se presta a trabalhar também pela santificação de outros. Quando Deus se pronunciou contra os sacerdotes iníquos dos dias de Malaquias, ele os comparou aos seus pais levitas quando com eles fez uma aliança para o servirem (cf. Nm 18). Ao comparar a atuação dos primeiros levitas, a quem simplesmente chama Levi, Deus mostra a ação santificadora que tiveram (Ml 2.6).

Mais um traço importante desse relacionamento com Deus é a "fidelidade". Essa é a qualidade de alguém que é confiável e constante. Sua lealdade está sempre presente a fim de preservar o relacionamento. A verdade é o que sai da boca do homem fiel. A firmeza é percebida nas suas decisões, mesmo diante das situações difíceis. Dois reis israelitas são descritos como pessoas que "andaram diante de Deus com fidelidade": Davi (1Rs 3.6) e Ezequias (2Rs 20.2-3). Em consequência desse modo de andar, outras qualidades lhe são atribuídas: "justiça", "retidão de coração", "inteireza de coração" e feitos "retos" aos olhos de Deus.

Por fim, "andar com Deus" requer exclusividade do Senhor. O amor a ele não pode ser dividido. A adoração, o respeito e a glorificação ao seu nome devem ser rendidos somente a ele. Assim como em um casamento santo, não há lugar para amantes. Mesmo que seja comum na sociedade e aceitável pelos homens uma dedicação parcial a Deus, "andar com ele" significa um comprometimento integral e constante (Mq 4.5).

"Andar com Deus" não é o único modo de expressar um bom relacionamento com o Senhor. Frases como "reto aos olhos do Senhor" (cf. Êx 15.26; Dt 6.18; 12.28; 13.18; 21.9) e "reto perante o Senhor" (cf. 1Rs 15.5,11; 22.43; 2Rs 12.2) apresentam as características propícias para a comunhão entre Deus e seus servos e, por isso, podem ser exploradas em um estudo sobre o caráter que o servo de Deus deve portar. Contudo, "andar com Deus" transmite toda essa obediência e bom procedimento junto com a noção de

que a ligação entre os homens que seguem Deus e seu Senhor não se dá somente nas atitudes, mas também no coração.

> Andar com Deus, assim, incorpora várias ideias teológicas. Primeiro, aquele que anda com Deus é uma criatura feita à semelhança de Deus e ligada ao criador em uma relação pai-filho. Segundo, andar com Deus ocorreu durante o reinado de morte, tornando o andar uma exceção ao padrão normal de viver e morrer. Assim, simplesmente viver e morrer é retratado como abaixo da norma de qualidade. E, inversamente, andar com Deus é um passo acima do mero viver. É a maneira de superar a maldição. Terceiro, o andar é descrição de um estilo de vida, um padrão de vida com continuidade e duração. Quarta, esse andar, ou modo de vida, é proposital para ser uma lição para o povo de Deus no futuro.[7]

Por isso, "andar com Deus" deve ser o objetivo de todos os servos do Senhor. Afinal, "andarão dois juntos, se não houver entre eles acordo?" (Am 3.3).

A lei do Antigo Testamento

Fé, qualidades morais e procedimento justo também são fatores fundamentais para nutrir a comunhão com Deus no NT. Porém, o AT tem um fator que lhe é exclusivo: a lei. Independente de funções como evidenciar o pecado e conduzir o pecador ao salvador (Rm 3.19-20; 7.7; Gl 3.19,22), realçar a culpa (Rm 4.15; 5.20) e apontar para realidades que viriam por meio de Cristo (Cl 2.16-17), a lei também servia para regular o relacionamento entre a nação de Israel e o Deus da aliança.

Em termos de relacionamento nacional com seu soberano, a aliança de Deus com os israelitas exigia uma obediência ampla a todos os estatutos da lei, pressupondo uma postura de fé, ação e

[7] Timothy J. Cole, "Enoch, a Man Who Walked with God", p. 293.

dedicação.[8] Não se podia escolher o que seguir ou o que obedecer. A submissão devia ser plena, assim como o bom relacionamento com Deus deveria ser o alvo máximo. Por isso, Davi, ao instruir Salomão, é tão enfático na obediência a toda a lei que repete a mesma ordem de diversas formas (1Rs 2.3).

Como promotora de relacionamento com Deus, rapidamente a lei se mostrou ineficaz devido ao pecado e à rebeldia humana. Em primeiro lugar, os ritos realizados por pessoas ímpias cumpriam condições legais, mas não agradavam a Deus (Pv 15.8a). Por outro lado, o tempo e a indiferença dos israelitas fizeram a própria comunhão com Deus ser ignorada nos trabalhos prestados ao Senhor no tabernáculo/templo. Em vez disso, cada vez mais os sacrifícios e as ofertas passaram a se parecer com aqueles das religiões de apaziguamento, já que eram realizados por mera desincumbência (Ml 1.6).

> Na Torá, há duas ideias básicas predominantes no tocante ao serviço do tabernáculo: sacrifícios e pureza ritual. A Torá apresenta leis sobre diferentes tipos de sacrifícios, sendo que nem todos se referem à expiação de pecados. Parece, entretanto, que nos séculos posteriores ao exílio babilônico a expiação pelos pecados tornou-se o ponto central do serviço sacrificial. A expiação passou a ser considerada a própria razão de ser do serviço do Templo.[9]

Contudo, a lei não é tão infértil como parece no sentido de criar comunhão entre Deus e seus servos. Isso não quer dizer que alguém possa ser salvo por ela, nem que haja continuidade dos estatutos da lei mosaica depois da obra de Cristo. O benefício vem dos ensinos que estão além dos estatutos.

Depois de falar sobre liberdade da "lei do pecado e da morte" (Rm 8.2), Paulo demonstra ser essa uma tarefa "impossível à lei", pelo que Cristo teve de encarnar e assumir sobre si a condenação

[8] Paul House, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 138.
[9] Oskar Skarsaune, *À sombra do templo*, p. 88.

do pecado. Ao fazê-lo, além de retirar a condenação aos que nele estão (Rm 8.1), o "preceito da lei se cumpriu em nós". Certamente, isso não quer dizer que passamos a obedecer à lei mosaica, pois Paulo desencoraja os cristãos de se colocarem sob a lei (Gl 5.2-4; Cl 2.16-23) e o faz de modo enfático (Gl 4.9-11; 5.11-12).

Tendo o AT assentado as bases do modo de "andar com Deus", por meio de um caráter íntegro, submisso e santificado, o efeito da obra de Cristo de fazer cumprir nos salvos os "preceitos da lei" evidencia neles um caráter transformado, e não o assentimento a regras. Significava manter a atuação de filhos verdadeiros, os quais tinham de imitar o modo de agir do pai, o próprio Deus.[10] F. F. Bruce declara:

> Eles [os israelitas] deviam se considerar como um povo santo — isto é, um povo separado por Yahweh —, mas Yahweh era um Deus não apenas incomparavelmente poderoso, mas também incomparavelmente reto, misericordioso e verdadeiro para com sua palavra fiel. Portanto, homens e mulheres que eram santos para ele, separados para ele, deviam reproduzir essas qualidades em sua própria vida e conduta.[11]

Isso acontece porque a lei não contém apenas estatutos legais, mas também "preceitos justos". Esses preceitos são baseados na santidade e perfeição do Senhor e existem desde antes de a lei ser dada no Sinai. Os preceitos justos, na verdade, não dependem da instituição de um código legal, mas da existência de Deus. Eles são justos agora, eram justos nos dias de Moisés e eram também justos nos dias de Adão. Portanto, quando a lei foi dada por meio de Moisés, essa justiça não foi instituída. Ela simplesmente transpareceu por meio dos estatutos da lei.

A presença dos "justos preceitos" nos estatutos da lei pode ser um fator de má compreensão para a igreja dos nossos dias. Pode

[10] Walter Kaiser Jr., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 107.
[11] *Israel and the Nations*, p. 15.

dar a impressão de que a lei não é um bloco único, mas um conjunto de diversas leis com características diferentes, havendo uma porção de lei moral e outra porção de leis cerimoniais e sociais. Assim sendo, a igreja deveria deixar de lado as leis cerimoniais e cumprir a lei moral, de modo que haveria uma continuidade da lei mesmo depois da obra de Cristo.

Esse pensamento, contudo, não é sancionado pelo Novo Testamento, que diz: "Quando se muda o sacerdócio, necessariamente há também mudança de lei" (Hb 7.12), e "quando ele diz Nova [aliança], torna antiquada a primeira. Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido está prestes a desaparecer" (Hb 8.13).

Assim, não há, no tempo da igreja cristã, a continuidade da lei mosaica. Porém, isso não quer dizer que não haja continuidade do "justo preceito" que se faz ver na lei. Esse preceito permanece e deve ser seguido a fim de atender o Senhor (Lv 20.7; 1Pe 1.16).

> O Antigo Testamento não divide suas leis em morais, civis e cerimoniais. Todas as leis reconhecem o senhorio de Javé. Todas as leis do Antigo Testamento foram dadas a uma comunidade cultural específica. Como Jesus é o cumprimento das promessas feitas a Israel, todas as leis do Antigo Testamento têm de ser interpretadas pela perspectiva da pessoa, da obra e do ensino de Cristo; e todas podem ser intrusivas hoje em dia pelos *princípios que incorporam*.[12]

Se isso é verdade para a igreja de hoje, tanto mais para o povo da aliança. Mesmo quando tinham estatutos legais a seguir e obedecer, o "justo preceito" da lei deveria levá-los a "andar com Deus" e terem comunhão com ele. Nesse aspecto, assim que o Senhor entrou em aliança com os israelitas no Sinai (Êx 19), tratou de lhes dar estatutos (Êx 20—24) cujo cumprimento apontava para

[12] Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 335.

a santidade e retidão que o povo da aliança deveria portar para se relacionar com o Deus santo.

É certo que nem todas as leis transmitiam com tanta clareza a retidão e integridade que Deus desejava ver nos seus servos. Contudo, ainda hoje, em tempos nos quais não estamos sujeitos à lei, podemos aprender dela sobre o caráter de Deus e sobre o "andar" puro que deve ser o alvo dos que amam o Senhor.

Os Dez Mandamentos

No sentido de revelar o caráter santo e reto de Deus e de expressar ao homem a justiça que deve guiar sua vida, o "decálogo" (Êx 20.1-17) é uma parte nobre da lei, precedendo o "livro da aliança" (Êx 20.22—23.33). Sua forma prioriza apresentar proibições, isto é, aparecem na forma negativa oito dos dez mandamentos[13] — provavelmente por apontar onde o relacionamento com Deus estava sendo afetado.

Contudo, como lei de estatutos, sofreu o mesmo efeito que o restante da lei depois da obra de Cristo. Paulo chega a associar o decálogo — "gravado com letras em pedra" — ao que ele chama de "ministério da morte" (2Co 3.7) e de "ministério da condenação" (2Co 3.9), afirmando que sua glória não se compara ao "ministério do Espírito" e da "justiça" (2Co 3.8-9). Entretanto, se, como estatuto legal, ele, com o restante da lei, condena o homem, como exemplo ideal de "preceito justo", aproxima o servo de Deus, justificado pela fé, da comunhão e da intimidade com o Senhor.

O *primeiro mandamento* revela que Deus é único e que quer ser tratado como Deus único (Êx 20.1-3). Ele não faz parte de um panteão. Não é o maioral entre muitos deuses. Ele não é o mais digno entre muitos seres veneráveis. Ele é o único e, assim sendo, deve receber adoração e honra exclusivas.

Os que pertencem a Deus devem empregar a vida para honrar unicamente o seu Criador, com a mente exclusivamente ligada à

[13] Andrew Hill e John H. Walton, *Panorama do Antigo Testamento*, p. 107.

sua adoração,[14] pois essa é sua função (Is 43.21). O próprio Jesus refletiu o desejo divino de exclusividade (Mt 6.24).

O *segundo mandamento* tem relação com o modo de o homem cultuar o Senhor (Êx 20.4-6). Já tratamos desse assunto no capítulo sobre a criação, quando dissemos o que não significa a imagem de Deus. Contudo, podemos acrescentar que esse mandamento é uma expressão do desejo divino de ser adorado corretamente, sem que o meio de culto o reduza, seja por meio de imagens que lhe impõe limites (Lv 26.1), seja por meio da identificação ou da prática dos cultos de falsos deuses (Js 23.6-7). Visto que Deus não se apresentou sob nenhuma forma, nenhuma forma poderia retratá-lo (Dt 4.15-19), já que nenhuma semelhança — incluindo a forma humana — seria adequada, e cada tipo de representação produziria um tipo diferente de falsa compreensão de Deus.[15]

O *terceiro mandamento* impedia que os homens desonestos encontrassem no nome de Deus um fiador para sua palavra falha (Êx 20.7). Mais tarde, a má compreensão desse mandamento originou a prática judaica de suprimir o nome de Deus, dizendo-se no lugar "Senhor" ou "o nome do Senhor". O desenvolvimento de tal compreensão faz até mesmo a palavra "Deus" ser evitada, e, como se vê atualmente, substituída por alterações forçadas de caracteres, como "D'us".

Realmente, não é esse o resultado da obediência ao terceiro mandamento, visto que o nome do Senhor foi constantemente utilizado pelos escritores do AT, como na frequente fórmula: "Assim diz o SENHOR".[16] O que é traduzido por Senhor, nesses casos, não é a palavra hebraica "adonai" (Senhor), mas o tetragrama, a palavra "Javé". No caso dos profetas de Deus, usar a fórmula

[14] Ronald YOUNGBLOOD, *The Heart of the Old Testament*, p. 71.

[15] R. Alan COLE, *Êxodo: introdução e comentário*, p. 149-150.

[16] A frase "assim diz o SENHOR" aparece na Bíblia hebraica mais de 130 vezes. O tetragrama (*yhwh*, em hebraico), quase 4.800 vezes. Algumas versões das Escrituras traduzem *yahweh* como "Senhor" grafando-o com caracteres em formato caixa-alta — "SENHOR" — para diferenciá-lo de *adonai*, "Senhor".

"Assim diz o Senhor" antes de pronunciar suas palavras conferia a elas não só a autoria divina, mas também a devida autoridade sobre os ouvintes e a credibilidade do profeta. Desse modo, não era proibido usar o nome de Deus, mas usar o nome de Deus "em vão".

Diante disso, o sentido que recai sobre esse mandamento é o desejo de Deus de não ver seu nome e sua dignidade usados a fim de dar credibilidade a declarações humanas falsas, ou a falsos juramentos. Jurar não era uma prática proibida no AT. Davi diz que aquele que teme o Senhor "jura com dano próprio e não se retrata" (Sl 15.4). O motivo de ele não se retratar é porque não precisa fazê-lo, pois não falta com sua palavra.

Uma segunda ocorrência desse pecado era tentar se utilizar dele para obter vantagens pessoais por meios sobrenaturais ligados ao nome de Deus. Como os nomes no antigo Oriente Médio descreviam atributos, caráter e destino dos indivíduos, como acontece no caso do próprio Senhor (cf. Êx 23.20-21; 1Rs 8.33; Sl 54.3), o uso do nome divino a fim de manipulá-lo constituía o equivalente a sacrilégio.[17] Certamente, a honra do Senhor não aceita que seu nome seja tomado como algo comum e sem valor, um joguete na mão de salafrários e manipuladores. Utilizá-lo para fazer outros crerem em uma mentira ou para obter resultados mágicos é impensável.

O *quarto mandamento* fala do sábado, sétimo dia da semana, o mesmo dia em que o Senhor descansou da sua obra criativa (Êx 20.8-11).

O sábado, que começava no início da noite da nossa sexta-feira e terminava no final do dia seguinte, era uma obrigação dos judeus na sua condição de povo santo de Deus, separado para executar seus decretos e promover o louvor da sua glória.

Porém, enquanto o NT reafirma os "preceitos justos" contidos em nove dos dez mandamentos (1Co 8.6; Rm 1.22-23; Tg 5.12;

[17] Eugene Merrill, "Uma teologia do Pentateuco". Em: Roy Zuck, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 51.

Ef 6.1-3; 1Jo 3.15; Hb 13.4; Ef 4.28; Tg 4.11; Hb 13.5), a guarda do sábado é uma questão bastante sensível, já que os que queriam guardar os dias e as festas observados no AT receberam uma dura reprimenda do apóstolo (Gl 4.9-11).

Paulo ainda diz que a guarda de dias não era razão para alguém ser avaliado como um crente melhor. Esses dias, na verdade, apontavam para realidades futuras que se cumpririam em Cristo. Do mesmo modo que a sombra em uma parede não mais se vê quando aquilo que a produz se une à parede, para Paulo a vinda de Cristo realizou o que as proibições de alimentos e a guarda do sábado e das festas judaicas apontavam, anulando, assim, tanto suas funções como sua validade (Cl 2.16-17).

Por essa razão, nem mesmo a mudança da guarda do sábado para o domingo é capaz de desviar o cristão que se coloca debaixo da lei mosaica das duras repreensões por invalidar a obra do Espírito (Gl 1.6; 3.2-3). Na verdade, apesar de a lei do AT ser um ensino bem conhecido da igreja, Paulo chama a apresentação da mensagem legalista na igreja de "outro evangelho" (Gl 1.8-9).

> De fato, fica claro em toda a carta que os crentes da Galácia estavam acolhendo os ensinos de mestres judaizantes que afirmavam a necessidade dos cristãos se submeterem à lei judaica. Mesmo sendo provavelmente em sua maioria gentios (cf. At 13.46-52), aqueles crentes viram certo atrativo na mensagem dos mestres legalistas.[18]

Diante da rejeição neotestamentária da guarda de um dia como cumprimento de um estatuto legal da lei mosaica, a pergunta natural é: "Será que não há algum 'preceito justo' que transpareça no *quarto mandamento*?". A resposta não é difícil de notar, pois as duas menções desse mandamento apresentam o "descanso" como valor a ser considerado. Em Êxodo 20.11, a razão dada para o descanso

[18] Marcos Granconato, *A essência do evangelho de Paulo*, p. 12.

de toda a casa dos israelitas era o exemplo de Deus ao criar o universo em seis dias e descansar no sábado. Em Deuteronômio 5.15, a razão era a lembrança de que os israelitas haviam sido escravos no Egito e o Senhor os havia libertado e aliviado da carga de trabalhos forçados. O descanso, e não a cerimônia, é o que esses dois textos enfatizam (Dt 5.14).

Em Hebreus faz-se a mesma relação entre o *quarto mandamento* e o descanso (Hb 4.4-5). Essa associação tem a ver com a punição divina à rebeldia e incredulidade israelitas, que, diante do relato dos espias enviados a Canaã, se negaram a tomar a terra (Nm 14). Hebreus 4.5 é uma citação de Salmos 95.11, onde o texto é aplicado à lembrança de que o povo rebelde permaneceu quarenta anos no deserto (Sl 95.10; cp. com Nm 14.23,28-30).

Diante disso, é interessante notar as palavras de Josué à geração seguinte que, de fato, entrou na terra e a dominou (Js 1.13). Descanso físico e comunhão com Deus são as faces do "preceito justo" contido no *quarto mandamento* e, por isso, devem ser valorizados e buscados pela igreja de hoje. Contudo, isso não deve ser feito por meio do estatuto legal, ainda que se mude seu formato do sábado para outro dia da semana.

O *quinto mandamento* apresenta o relacionamento dos filhos com seus pais (Êx 20.12). O capítulo seguinte aponta o caminho contrário e o resultado de segui-lo (Êx 21.15,17). O que parece ser enfatizado na ordem de honrar é, em primeiro lugar, demonstrar o devido respeito tanto pela idade dos pais como pela sabedoria e conhecimento que eles adquiriram durante a vida (Lv 19.3,32; cf. tb. Dt 21.18-21; 27.16). Em segundo lugar, respeitar a hierarquia funcional dada por Deus na estrutura familiar, visto que a obediência aos pais é atrelada à obediência a Deus (Ef 6.1).

O *sexto mandamento* proíbe o assassinato (Êx 20.13). Esse importante conceito da lei mosaica foi afirmado por Deus na forma de um "preceito justo" voltado a preservar a vida humana muito tempo antes da própria instituição da lei, nos dias de Noé (Gn 9.6). "Derramar sangue", nesse texto, não é designação do

mero resultado de um corte, mas de eufemismo para a morte em si. A razão dada por Deus para a proibição do assassinato é a dignidade da vida humana por ter sido criada à imagem de Deus.

Surpreendentemente, a punição para a morte de um homem é a morte de quem o matou. Isso revela o fato de que as mortes são tratadas distintamente no AT. Tomando como modelo Gênesis 9.6, a primeira morte, o assassinato, era condenável; a segunda, a morte punitiva, era aprovada e também ordenada por Deus.

O apóstolo Paulo parece ter validado esse princípio, ao dizer que a função das autoridades era punir os homens que agem mal (Rm 13.4). "Trazer a espada" faz referência à força do Estado e também à pena capital. O notável na afirmação paulina é o fato de que, ao exercer força, o Estado age como "ministro de Deus",[19] aproximando esse princípio do que é encontrado no AT.

No NT, o preceito justo desse mandamento é mantido. Porém, de maneira surpreendente, Jesus fez uma aplicação dele em situações em que nem chega a haver um homicídio. Ele considerou que o ódio no coração de alguém, motivo frequente de assassinatos, já era suficiente para ferir a justiça revelada por Deus (Mt 5.21-22a).

O *sétimo mandamento* enaltece a unidade e fidelidade do casal (Êx 20.14). Essa diretriz parece ter sua fonte na própria instituição do casamento, reconhecendo-o não somente como um contrato social, mas como uma união tal que é como se os dois dividissem a mesma carne (Gn 2.24). Desrespeitar essa união se deitando com a mulher de outro homem era algo que feria as relações interpessoais e também a relação com o Deus santo.

A reprovação divina ao adultério já era nítida desde os tempos dos patriarcas, bem antes da instituição da lei. Podemos ver esse

[19] Quando Paulo escreveu isso, a autoridade era o governo do Império Romano, ainda que este fosse mantido por homens de idoneidade questionável e ligados a uma adoração pagã. Assim, ser "ministro de Deus", nesse caso, não implica justiça humana ou submissão ao Deus único, mas ser um instrumento nas mãos soberanas de Deus para punir o mal.

pelos quais a vida, o relacionamento matrimonial ou a propriedade de um vizinho pudessem sofrer danos (cf. Êx 23.1; Nm 35.30; Dt 17.6; 19.15; 22.13ss).[22]

O *décimo mandamento*, diferente dos nove precedentes, não trata de atos, mas de uma atitude interna das pessoas (Êx 20.17). A ordem de não cobiçar a mulher e os bens de outros homens pode parecer redundância, já que há mandamentos que impedem o adultério e o furto. Entretanto, enquanto esses dois mandamentos impedem os atos, o último deles mostra que Deus não aceita o desejo mal, mesmo que ele não se torne um ato.

Tal pecado está presente desde os tempos narrados em Gênesis. Quando a mulher decide comer o fruto no Éden, ela o faz porque o achou "desejável para dar entendimento" (Gn 3.6); não qualquer entendimento, mas o entendimento de Deus (Gn 3.5). Esse é um exemplo de desejo interior externado em uma ação pecaminosa. Na verdade, boa parte dos pecados nasce desse desejo ímpio que é acolhido no coração das pessoas. Contudo, o pecado da cobiça existe mesmo quando ele não produz atos, como declara Eugene Merrill: "A ofensa [da cobiça] tem que ver com uma disposição ou inclinação interior que, na verdade, se não for verificada, pode se manifestar no comportamento, *mas que pode nunca ser detectada por um sinal exterior*".[23]

Essa proibição demonstra a onisciência divina, pois Deus é aquele que sonda os corações (Sl 139.2b-4). Sendo assim, Deus se importa com aquilo que os homens pensam e sentem e não se agrada de vê-los acolhendo desejos pecaminosos. Não basta não adulterar; é preciso não desejar impuramente uma mulher. Não basta ter as mãos puras; é necessário ter o coração puro.

Sendo assim, o decálogo aponta para o fato de que o proceder honesto, santo e íntegro, contendo diretrizes morais e éticas, é válido para toda a raça humana, e não apenas para os israelitas

[22] Carl Friedrich Keil e Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch* (vol. 2), p. 124.
[23] *Teologia do Antigo Testamento*, p. 337-338.

da aliança.[24] O motivo disso é o fato de os "justos preceitos" de Deus transparecerem na lei, indicando que tipo de procedimento é necessário para andar com o Senhor. Em vez disso, as gerações posteriores dos israelitas fizeram o contrário, tornando-se reprensíveis (Jr 7.9-10).

O procedimento moral perfeito apontado no decálogo é coroado pela porção seguinte de lei e chamada "livro da aliança" (Êx 20.22—23.33). A retidão e a integridade nos relacionamentos, seja com Deus, seja com os homens, demonstra que o decálogo não é um conjunto utópico de normas jogadas em um lugar fadado ao esquecimento. A moral perfeita requerida dos israelitas pode ser vista na síntese de assuntos do livro da aliança proposta por R. K. Harrison:

I. A forma geral da adoração israelita (20.22-26)
II. Legislação civil (21.1—23.13)
  A. O direito dos escravos (21.2-11)
  B. O princípio da *lex talionis*[25] (21.12-32)
  C. Leis concernentes à propriedade (21.33-36)
  D. Leis concernentes ao roubo (22.1-4)
  E. Leis concernentes ao dano de propriedade (22.5-6)
  F. Leis concernentes à desonestidade (22.7-15)
  G. Leis concernentes à sedução (22.16-17)
  H. Leis que envolviam obrigações sociais e religiosas (22.18-31)
  I. Proteção dos direitos (23.1-13)
III. Legislação cerimonial com as três principais festas (23.14-19)

[24] Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 329.
[25] "Lei de talião" (*talio*, em latim, significa "idêntico"). É um tipo de lei de reciprocidade encontrado no Código de Hamurábi (c.1780 a.C.), muito conhecido por meio do princípio "olho por olho, dente por dente".

IV. O relacionamento do Deus da aliança com seu povo (23.20-33)[26]

É nítido, no livro da aliança, o desejo de Deus de ver seu povo andando em santidade, pureza, honestidade e devoção no relacionamento com Deus e com as pessoas ao redor, o que enaltece o caráter moral do decálogo. Sendo assim, todos os que querem andar com Deus devem considerar com muita seriedade os "preceitos justos" contidos nos Dez Mandamentos e no restante da lei, sem, contudo, o fazer cumprimento de estatutos. A justiça da lei, e não a lei, deve ser o modo de nos relacionarmos com Deus. Afinal, "andarão dois juntos, se não houver entre eles acordo?" (Am 3.3).

Perguntas para recapitulação

1. O que se deve entender por "andar com Deus" no Antigo Testamento?
2. Quais são as características pessoais daqueles que "andam com Deus"?
3. Que papel a lei mosaica exercia na comunhão entre a nação de Israel e Deus?
4. Qual é a diferença entre os "estatutos da lei" e os "preceitos justos da lei"?
5. Como os Dez Mandamentos podem ajudar os crentes atuais a manterem comunhão com o Senhor?

[26] R. K. Harrison, *Introduction of the Old Testament*, p. 584.

Capítulo 8

Os decretos

> Todos os moradores da terra são por ele reputados em nada; e, segundo a sua vontade, ele opera com o exército do céu e os moradores da terra; não há quem lhe possa deter a mão, nem lhe dizer: Que fazes?
>
> Daniel 4.35

A SOBERANA VONTADE DO SENHOR é assunto marcante no AT (Jó 23.13; Sl 33.9-11; 115.3; 135.6; Is 43.13). Nesse sentido, uma das maneiras em que é possível notar esse atributo divino é por intermédio dos seus decretos. Trata-se de planos específicos e declarações de Deus, ambos prévios, a respeito dos rumos que ela dará à história da humanidade, das nações, de Israel e de cada indivíduo.

A ordem natural da criação depende dos "decretos" de Deus sobre ela ou, para usar uma linguagem conhecida, das "leis" naturais que dirigem a natureza (Jó 28.26).

Apesar de Deus decretar leis naturais, alguns dos seus decretos têm relação mais próxima com os rumos específicos da história humana e das teologias da salvação e da condenação dos pecadores. Por isso, Jó, em meio às queixas que acercam seu sofrimento, se vê incapaz de ditar sua sorte. Em vez disso, afirma que há ordens (*hoq*) da parte de Deus que traçaram previamente o seu destino: "Pois ele cumprirá o que está *ordenado* a meu respeito e muitas coisas como estas ainda tem consigo" (Jó 23.14).

"Jurar" e "determinar" são dois verbos utilizados para indicar os decretos soberanos de Deus (Is 14.24). Isaías associa esses termos ao controle de Deus sobre os rumos da humanidade de modo que ninguém pode impedi-lo (Is 14.26-27). Ele desenvolve o tema um pouco mais e mostra que a ocasião em que tais decretos foram assentados por Deus se deu "desde o princípio" e "desde a antiguidade" (Is 46.10-11). Se alguém perguntar o que Deus anunciou nos tempos antigos, a resposta será: "O que há de acontecer" e "as coisas que ainda não sucederam".

Isso indica decretos prévios que controlam os acontecimentos futuros. Não se trata apenas de presciência, mas da constatação de que Deus é aquele que efetua tudo isso.[1] Quando se trata da redenção do homem e dos rumos de Israel e das nações, esses são os decretos mais importantes que o leitor do AT — e do NT também — encontrará.

Dentro desse assunto dois enfoques de tais decretos merecem uma atenção especial: a "eleição" e as "alianças".

A eleição

É provável que a maioria dos teólogos concorde que o pilar de suma importância da Reforma Protestante foi a doutrina da "salvação pela fé somente". Entretanto, a doutrina da eleição foi um dos temas mais marcantes da Reforma, talvez não em importância, mas no impacto que causou e ainda causa na igreja.

A visão de eleição para os reformadores pode ser tomada dos "Cânones de Dort":

> Esta eleição é o imutável propósito de Deus, pelo qual ele, antes da fundação do mundo, escolheu um número grande e definido de pessoas para a salvação, por graça pura. Estas são escolhidas de acordo com o soberano bom propósito de sua vontade, dentre todo o gênero humano, decaído, por sua

[1] J. Ridderbos, *Isaías: introdução e comentário*, p. 383.

> própria culpa, de sua integridade original para o pecado e a perdição. [...] Deus fez isto para a demonstração de sua misericórdia e para o louvor da riqueza de sua gloriosa graça.[2]

Apesar de as bases dessa doutrina reformada[3] estarem no NT, o AT trata o tema da eleição de Deus. Contudo, em razão da relação específica entre Deus e Israel e o propósito histórico dessa nação, a eleição no AT assume mais de uma forma.

1. A eleição para a salvação

Apesar de esse ser o ponto culminante da doutrina da eleição no NT, no AT só podemos chegar a ele por meio de dedução, com o auxílio da mensagem do NT. Podemos ver algumas fagulhas da eleição para a salvação no cumprimento da salvação entre os gentios (At 13.48). Esse acontecimento se deve ao fato de Deus ter decretado tal alcance para a obra redentora de Cristo prevista por Isaías: "Também te dei como *luz para os gentios*, para seres a *minha salvação até à extremidade da terra*" (Is 49.6b). Na verdade, o anúncio de Isaías foi feito primeiramente a Abraão (Gn 12.3) e notado pelo apóstolo Paulo (Gl 3.8).

Ressalte-se que, mesmo com a forte conexão entre Atos 13.48 e Isaías 49.6b, o caráter genérico da profecia de Isaías destoa do caráter específico e pessoal da constatação de Atos. Sendo assim, ainda é por dedução que chegamos a ver a eleição pessoal para a salvação no texto do AT.

Apesar disso, um fator essencial à doutrina da eleição para a justificação pode ser notado desde Gênesis: a "incondicionalidade". Significa que Deus não procurou condições fora do seu

[2] Franklin Ferreira e Alan Myatt, *Teologia sistemática*, p. 742.

[3] Ao nomeá-la como "doutrina reformada", não ignoramos que homens anteriores à Reforma a defenderam magistralmente, como é o exemplo de Agostinho de Hipona, cujo trabalho nesse campo embasou a compreensão bíblica dos reformadores.

próprio plano ou desejo para chamar Abraão, visto que não havia nele pontos positivos a considerar.

Em vez disso, vemos um Abraão idólatra antes do seu chamado. Isso porque Abraão, em sua mocidade, participava com sua família de uma adoração pagã (Js 24.2b). Eugene Merrill afirma que "a principal divindade adorada em Ur era o deus lua sumeriano Nannar, conhecido em acadiano como Sin. Não há dúvida de que Abrão e sua família eram devotos fiéis a Sin e às divindades a ele associadas".[4]

Deus chamou Abraão nessas condições, na sua terra e enquanto vivia como seus conterrâneos. O chamado de Deus, em primeiro lugar, o afastou da idolatria do seu povo e da sua casa, e o fez andar próximo de Deus rumo a uma terra que ele não conhecia, e o fez confiado na bondade e veracidade do Senhor que o chamou. Em meio a essa jornada com Deus, "ele creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6) e "foi chamado amigo de Deus" (Tg 2.23).

Se percebermos que Abraão nunca teria conhecido nada disso se o Senhor não o tivesse chamado dentre todos os homens da terra, a dedução da eleição de Abraão para a justificação por meio da fé não é algo a ser desprezado. Pelo contrário, ela produziu, mesmo nos mais antigos leitores de Gênesis, uma noção mais apurada a respeito da graça imerecida que o Senhor aplica aos homens que chama e santifica para si.

Talvez o exemplo mais nítido da escolha imerecida de Deus por um servo a quem vai justificar seja o caso de Jacó. Ainda que não haja uma declaração aberta sobre a eleição para a justificação, está presente só a "incondicionalidade" da escolha, visto que ele demonstrou falhas enormes de caráter. Então, é límpido o fato de que Jacó foi escolhido para dar sequência à linhagem abraâmica da promessa. Está presente também um concorrente na escolha — Esaú —, que também não merecia ser escolhido por Deus para o

[4] *História de Israel no Antigo Testamento*, p. 13.

nobre propósito dado a Jacó. Entretanto, sendo primogênito, esse seria o fator de desempate em uma escolha difícil. Entretanto, Deus escolheu o mais moço em lugar do mais velho (Gn 25.23).[5] Esse é um exemplo palpável de eleição; contudo, não claramente para a salvação, ainda que a escolha tenha posteriormente resultado nisso.

Isso também revela que Deus escolhe quem quer amar. Por isso, ainda que os dois meninos fossem filhos dos mesmos pais, nascidos no mesmo dia e compartilhando a mesma condição espiritual (cf. Sl 51.5), Deus "decidiu" amar Jacó e rejeitar Esaú (Ml 1.2-3). A igualdade entre os irmãos, expressa na pergunta "não foi Esaú irmão de Jacó?", aponta para o "amor" de Deus como fator que distinguiu os irmãos. E esse amor tem como fator determinante a "vontade de Deus" (Êx 33.19).

Apesar desses vislumbres no AT, é nítida a dependência da mensagem do NT para formar o conceito da eleição incondicional para a justificação, fato que conduz à conclusão de que ela é uma doutrina fundamentalmente neotestamentária (Rm 8.28-30; 9.11-23; Ef 1.4-5,11).

2. A eleição para propósitos específicos

Tendo em mente as limitações do sentido neotestamentário de eleição no AT, há nele outros dois sentidos com presença enfática. O primeiro deles é a eleição de pessoas (nações também podem ser incluídas nesse sentido, apesar de ser mais raro) a fim de cumprirem propósitos de Deus na administração da história. Essa eleição normalmente está ligada também a um chamado para a justificação, mas nem sempre. Deus elegeu pessoas que simplesmente atuaram historicamente como ele pretendia, mas que não o conheceram como redentor.

[5] A eleição incondicional é destacada por Paulo na escolha entre os filhos de Isaque: "E ainda não eram os gêmeos nascidos, nem tinham praticado o bem ou o mal (para que o propósito de Deus, quanto à eleição, prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama), já fora dito a ela: O mais velho será servo do mais moço. Como está escrito: Amei Jacó, porém me aborreci de Esaú" (Rm 9.11-13).

Um exemplo marcante de eleição é Abraão. Nele convergem os três tipos de eleição. A eleição para a salvação não é afirmada, mas é deduzida pelo resultado do chamado divino. Sua eleição pessoal é também a eleição do povo de Israel — sendo esse o terceiro sentido de eleição, que será tratado no próximo tópico.

Deus o chama sem que apresentasse méritos pessoais para iniciar por meio dele um povo pelo qual traria a redenção dos pecados, um povo de onde viria um salvador. Seria também o povo por meio de quem Deus se revelaria aos homens demonstrando-lhes a necessidade que têm de buscá-lo pela fé para o perdão dos pecados e para a anulação da culpa e condenação.

Nesse sentido, Deus se refere ao propósito da escolha e do chamado de Abraão nos seguintes termos: "Porque *eu o escolhi*[6] para que ordene a seus filhos e a sua casa depois dele, a fim de que guardem o caminho do Senhor e pratiquem a justiça e o juízo; para que o Senhor faça vir sobre Abraão o que tem falado a seu respeito" (Gn 18.19). Abraão era o veículo da existência de um povo pactual que Deus utilizaria na história, era o abençoador não só da sua descendência, mas de todas as nações (Gn 12.3), além de ser o exemplo motivador de Israel, conforme diz esse texto, de obedecerem ao Senhor e imitarem as características do patriarca que foi chamado "amigo de Deus".

Moisés também foi escolhido por Deus para realizar tarefas da maior importância na história de Israel e da redenção. Ele foi chamado para tirar Israel do Egito (Êx 3.7-10), para mediar a aliança entre Deus e Israel (Êx 20.19-22; 24.1-12) e para fazer registros fundamentais das Escrituras (Êx 17.14; 34.27; Dt 31.24). Sobre ele, Samuel disse: "Testemunha é o Senhor, *que escolheu a Moisés* e a Arão[7] e tirou vossos pais da terra do Egito" (1Sm 12.6). A

[6] O verbo hebraico *yadá* significa "conhecer", ou também "distinguir", e é associado a Israel como "povo escolhido" (Francis Brown, S. R. Driver e Charles Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 393-394, § 2).

[7] Arão também foi alvo de uma escolha para uma tarefa específica, mas, nesse caso, sua atuação está ligada à escolha de Moisés, de modo que Arão lhe serviu de porta-voz.

palavra hebraica utilizada nesse texto é "fazer" (*assâ*, em hebraico). Literalmente, o texto diz: "O Senhor, que *fez* a Moisés". Esse verbo está ligando a ação de Deus sobre Moisés à tarefa de tirar os pais da terra do Egito. Sendo assim, o sentido do verbo aponta para o fato de Deus ter feito de Moisés o agente da sua atuação libertadora. O tê-lo "feito", portanto, implica escolha divina, de modo que a tradução acima de 1Samuel 12.6 corresponde à realidade.

A tribo de Levi também foi escolhida e separada por Deus para um propósito dentro de Israel (Dt 18.5). Nesse mesmo sentido, Deuteronômio 21.5 afirma que os propósitos da escolha dos levitas é separá-los "para o servirem, para abençoarem em nome do Senhor e, por sua palavra, decidirem toda demanda e todo caso de violência". Assim, o encargo de todos os serviços no tabernáculo ficou sob a responsabilidade dos levitas.

O caso de Saul como escolha divina para iniciar a monarquia israelita é curioso. Samuel afirma a escolha divina para o cargo real. Porém, duas realidades tornam tal escolha uma exceção entre os casos vistos até agora. Em primeiro lugar, a escolha de Saul como rei parece não ter encontrado o mesmo ato de Deus a fim de justificá-lo pela fé. Tirando seus primeiros dias como rei — provavelmente ainda sob a influência da pequena posição que sua família ocupava mesmo na sua própria tribo (1Sm 9.21) —, Saul demonstrou ser uma pessoa que não temia a Deus, nem se preocupava em obedecer-lhe.

As sucessivas declarações de rejeição de Saul por parte de Deus (1Sm 13.14; 15.28; 28.17-18) combinam com pecados terríveis, como perseguir Davi por ciúmes (1Sm 18.8-9) e matar os sacerdotes israelitas (1Sm 22.18-19). O fato de Deus ter retirado dele seu Espírito e, em consequência disso, ele passar a ser atormentado por um espírito maligno (1Sm 16.14), sugerem que ele nunca foi justificado pela fé, a exemplo de outros homens do AT que creram e foram salvos.

Em segundo lugar, Deus o escolheu para exercer um tipo de punição aos israelitas insubmissos, aplicando-lhes sua ira. Tal

insubmissão se viu na ação de os israelitas pedirem um rei. Seu rei, até então, era o próprio Deus, de modo que o pedido deles incorria na rejeição do Senhor como líder nacional (1Sm 8.7). A motivação parece não ser simplesmente ter um sistema de governo por meio de uma monarquia — Deus havia incluído esse propósito em suas promessas (Gn 17.16) —, mas desejar ser como as nações circunvizinhas, nações que o Senhor não tinha santificado para si. Era, em resumo, uma fuga da responsabilidade de ser um "povo santo (1Sm 8.5b).

Isso suscitou a ira do Senhor de modo a escolher Saul não para a bênção do povo, mas como modo de lançar sobre Israel essa ira. Oseias se refere a esse pedido por um rei e diz: "Dei-te um rei *na minha ira* e to tirei *no meu furor*" (Os 13.11; cf. v. 10). Ao dizer que, em lugar de Saul, Deus deu Davi como rei, qualificando-o como "homem segundo o meu coração" (At 13.22; cf. v. 21), Deus dá mostras de que Saul era o rei "segundo o coração do povo", um rei como das outras nações.

O resultado desse desejo foi sofrimento diante da guerra e a eliminação da casa real corrompida. A escolha de Saul, portanto, é um tipo peculiar de eleição pessoal para um propósito; o intuito é apenas histórico, e não salvífico. Mesmo assim, é uma eleição que se enquadra no devido conceito veterotestamentário.

Depois da escolha de Saul como punição aos israelitas, Deus efetua outra escolha e elege Davi como rei. A nítida escolha surge quando Deus envia Samuel à casa de Jessé para ungir o próximo rei. Lá, Samuel conheceu primeiro os irmãos de Davi, mas "o Senhor não escolheu estes" (1Sm 16.10). Sabendo da existência de outro filho que ali não se encontrava, Samuel "mandou chamá-lo e fê-lo entrar. Era ele ruivo, de belos olhos e boa aparência. *Disse o Senhor: Levanta-te e unge-o, pois este é ele*" (1Sm 16.12). Asafe reconhece essa escolha e declara: "Também *escolheu a Davi, seu servo*, e o tomou dos redis das ovelhas" (Sl 78.70).

Quando Deus diz de Davi que este é "homem segundo o meu coração" (At 13.22), é comum os leitores relacionarem essa

designação à ideia de um homem cujo coração estava ligado a Deus. Ainda que isso seja verdade — a história de Davi o mostra —, a designação em questão se refere ao coração de Deus, e não de Davi. É como se Deus dissesse: "Esse é o homem segundo o meu propósito", ou "segundo o meu desejo". É uma referência direta à eleição de Davi como rei que cumpriria a promessa feita aos patriarcas de um rei que seria da tribo de Judá (Gn 17.16; 35.11; 49.10). Por isso, ele podia se referir a isso com propriedade (2Sm 6.21). A própria escolha de Davi revela em uníssono a escolha de Judá como tribo da qual viria a linhagem real da promessa (1Cr 28.4). A eleição para um propósito levantou também profetas. Em alguns casos, isso fica implícito, como nos chamados de Isaías (Is 6.1-10) e de Amós (Am 7.14-15). Contudo, no caso de Jeremias, a escolha prévia para a função profética é declarada de modo explícito: "Antes que eu te formasse no ventre materno, eu te conheci, e, antes que saísses da madre, te consagrei, e te constituí profeta às nações" (Jr 1.5).

Líderes políticos de outras nações também foram alvo de eleição divina para realizarem uma função de ordem histórica. Um desses líderes foi Nabucodonosor, chefe do que foi conhecido como Império Neobabilônico,[8] que durou setenta anos (609-539 a.C.).[9] Como instrumento histórico escolhido por Deus, o Senhor o chama de "Nabucodonosor, rei da Babilônia, meu servo" (Jr 27.6) e diz que lhe entregará as nações. Como ferramenta escolhida, ele teria a tarefa de trazer "espanto" e "ruínas perpétuas" às "nações em redor" (Jr 25.9), ao distante Egito (Jr 43.10-11) e até à nação de Judá e sua capital Jerusalém, como punição prevista pelos seus pecados contra o Senhor (Jr 32.28-30).

[8] Eugene Merrill, *História de Israel no Antigo Testamento*, p. 416.

[9] Essas datas se referem à derrubada do domínio assírio, cujo golpe fatal se deu na queda de Aram em 609 a.C., marcando o início da hegemonia babilônica (a capital Nínive foi derrubada em 612 a.C., de modo que a sede da coroa assíria foi transferida para Aram). O domínio babilônico teve fim na queda da capital em 539 a.C. pelas mãos de Ciro, causando o retorno dos israelitas exilados para Judá. Esse intervalo de setenta anos cumpre o que foi previsto em Jeremias 29.10.

Outro líder mundial escolhido por Deus para administrar a história foi Ciro, chefe do Império Medo-Persa, que derrubou o Neobabilônico na segunda metade do século 6 a.C. Se Nabucodonosor é chamado "meu servo", Ciro é chamado "meu pastor" e "ungido do Senhor" (Is 44.28; 45.1). Em primeiro lugar, sua função é derrubar reinos dentre os quais o principal é a Babilônia (Is 45.1a). Em segundo lugar, por meio de uma política externa diferente da praticada pelos predecessores assírios e babilônicos, tinha a função de fazer os israelitas exilados voltarem a Judá e reconstruírem Jerusalém e o templo (Is 44.28; 45.13). Se Nabucodonosor foi o instrumento da "ira" de Deus, Ciro foi o instrumento da sua "graça" e da sua "fidelidade à aliança". A eleição de Ciro fica ainda mais evidente quando se nota que Isaías proferiu essas profecias mais de 150 anos antes de elas se cumprirem.[10]

3. A eleição de Israel

De todos os conceitos da eleição, esse é certamente o mais importante no AT. A eleição de Israel como povo com quem Deus se relacionaria de maneira especial e que teria uma função histórica ímpar é um dos assuntos que guiam a teologia do AT.

O chamado de Abraão, por si só, implica a eleição de Israel como um povo santificado pelo Senhor para a execução do seu plano redentor; nesse aspecto, essa eleição encontra paralelos com a eleição de pessoas para propósitos específicos. Contudo, o chamado do povo escravizado no Egito, sua libertação e a aliança feita no Sinai são a separação efetiva desse povo para se tornar um servo especial do Senhor na terra. Não é fundamentalmente uma nação cheia de servos eleitos de forma individual, mas "um servo" como "povo santo".

[10] Eugene Merrill, *História de Israel no Antigo Testamento*, p. 448, identifica 740 a.C., o ano da morte de Uzias, como o início do ministério de Isaías, ou seja, duzentos anos antes de Ciro derrubar a Babilônia. Difícil é determinar em que ponto do seu longo ministério ele previu o domínio de Ciro, já que ele viveu até o ano 680 a.C. (p. 455).

A nação israelita, como um todo, é uma entidade com quem Deus fez um pacto e a quem Deus chamou de "filho". Comentando sobre a cláusula "nação santa", presente na instituição da aliança no Sinai, Walter Kaiser Jr. diz:

> Nunca mais os descendentes dos patriarcas foram tidos somente como uma família. Eles assumiram uma identidade nacional distinta, mas de um tipo atípico. Coletivamente, eles eram divinamente designados como "meu filho", "primogênito" de Deus (Êx 4.22; cf. Jr 31.9). Essa ideia de uma filiação divina da toda a nação foi uma extensão da ideia da eleição. Está também implícito um relacionamento familiar no qual esse grupo compartilha dos benefícios obtidos para eles por meio do seu *goel* ("resgatador") no Êxodo. Seu *status* de "primogênito" significava que eles foram escolhidos para preeminência em posto e posição (não necessariamente em ordem cronológica) no sentido de que eles pudessem mediar as bênçãos de Deus para todas as nações.[11]

Diante da escolha desse povo, devemos fazer duas perguntas. A primeira é: "Por que Deus escolheu Israel?". Para responder, a primeira observação a ser feita é a ocasião da eleição do Senhor. Israel não foi uma escolha de última hora. Essa eleição foi feita previamente, mesmo antes de o povo vir a existir. Na verdade, a escolha do Senhor, unida à divina soberania, foi a causa da existência do povo escolhido. Não foi uma escolha em meio a contingências, mas uma livre escolha baseada somente na "vontade", simplesmente "porque aprouve ao Senhor fazer-vos o seu povo" (1Sm 12.22).

Se, por um lado, a ideia da eleição de Israel só é introduzida depois de ser, de fato, aplicada por Deus,[12] Isaías associa a eleição de Israel à sua própria formação (Is 44.1-2). Desse modo, os critérios

[11] "The Theology of the Old Testament", p. 295.
[12] Claus Westermann, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 36.

utilizados por Deus para realizar a escolha não foram as qualidades dos israelitas, mas "o amor à nação" e a "fidelidade às suas promessas" (Dt 7.7-8; 10.15; 14.2; Ez 20.5-6).

A segunda pergunta a se fazer diante da eleição de Israel por Deus é: "Para que Deus escolheu Israel?". Há basicamente duas respostas para isso. Uma envolve "propriedade", e outra, "função". Como propriedade, Deus declara: "Pois o Senhor escolheu para si a Jacó e a Israel *para sua possessão*" (Sl 135.4). Pode-se objetar a isso, já que tudo é possessão de Deus (Sl 89.11). Diante disso, que novidade haveria em Israel pertencer a Deus? Na verdade, a própria pergunta provê a resposta. Fica claro que a descendência de Jacó não é, para Deus, o mesmo tipo de possessão que toda a criação, mas uma propriedade especial, uma "propriedade peculiar dentre todos os povos" (Êx 19.5).

Como propriedade peculiar de Deus, Israel foi escolhido para ser também um povo santo, isto é, um povo separado por Deus, separado das outras nações e dos seus vis procedimentos e separado para o propósito e para a glória do seu Senhor e Criador (Dt 7.6). O fato de Deus ter escolhido Israel para ser sua "posse santa" implica abandono de pecado por parte dos israelitas e purificação diante do Senhor. Isso não é uma sugestão, mas uma obrigação; assim, quando o povo age de modo contrário, o Senhor levanta punição sobre ele (Am 3.1-2). O fato é que ser eleito do Senhor implica viver de acordo com sua vontade revelada.[13]

Em relação à "função" de Israel como povo eleito, surge, em primeiro lugar, um objetivo divino em curto prazo de introduzir o povo na terra prometida a Abraão e fazer dele uma grande nação, cumprindo fielmente as promessas feitas aos patriarcas (Dt 4.37-38). A longo prazo, a função de Israel, como nação escolhida por Deus, é mais abrangente e envolve a própria história da redenção do homem pecador. Essa resposta virá da compreensão das alianças que

[13] William LaSor, David Hubbard e Frederic Bush, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 272.

Deus fez com Israel no AT. Na verdade, boa parte da compreensão de todo o AT e do seu relacionamento com a mensagem do NT depende do entendimento correto das alianças.

As Alianças

A primeira aliança divina clara no AT foi feita com Noé, e a primeira a ter relação direta com os israelitas foi a estabelecida com o patriarca Abraão. Entretanto, há sugestões de alianças anteriores. Arthur W. Pink, tomado aqui como um exemplo de uma linha numerosa de teólogos, alista as alianças colocando nos dois primeiros lugares a "eterna" e a "adâmica".

O que ele entende por "aliança eterna" é o fato de, antes da criação, Deus ter decretado entregar seu Filho à morte para fazer "provisão de graça" a fim de salvar os perdidos arrependidos (Ap 13.8). Gênesis 3.15, o protoevangelho, seria o primeiro vislumbre dessa aliança feita na eternidade. Seria uma aliança de salvação pela graça, enquanto as outras eram alianças de bênção temporais. Fazendo isso, Pink a vê ao longo das Escrituras. Um exemplo é a interpretação que ele deu às palavras de Davi: "Pois [Deus] estabeleceu comigo uma *aliança eterna*" (2Sm 23.5).[14]

A dificuldade dessa construção teológica é que o termo "aliança eterna" aparece várias vezes na Bíblia para se referir ao "caráter permanente" das alianças. Deus usa a mesma expressão (*berît ôlam*) quando fala a Noé: "O arco estará nas nuvens; vê-lo-ei e me lembrarei da *aliança eterna* entre Deus e todos os seres viventes de toda carne que há sobre a terra" (Gn 9.16). O arco, segundo o contexto, é "o *sinal da aliança* estabelecida entre mim [Deus] e toda carne sobre a terra" (Gn 9.17).

A aliança em questão não é o decreto de salvar pecadores pela graça, mas não enviar outro dilúvio que matasse toda a carne, incluindo os animais (Gn 9.8-17). "Eterna" é a duração dessa aliança, e não uma nova categoria pactual, e o mesmo ocorre com as

[14] *The Divine Covenants*, p. 13-16.

outras alianças: a abraâmica (1Cr 16.16-18; Sl 105.9-11), a mosaica (Êx 31.16; Lv 24.8; Is 24.5), a davídica (2Sm 7.16; cf. 23.5) e a nova aliança (Jr 32.40; 50.5; cf. 31.31). Parece que Pink confundiu a "eleição para a salvação" — que, de fato, ocorreu antes da fundação do mundo — com uma aliança que não é declarada nem necessária para o conceito de eleição. A dependência que as alianças têm da eleição não se repete no sentido contrário.

A segunda aliança, conforme a proposta de Pink, é a "adâmica", também conhecida como "edênica". Ele associa a ideia da aliança ao caráter de Adão como representante de toda a humanidade — "cabeça federal". Desse modo, quando Adão pecou, o efeito sobre a raça humana é que cada pessoa se tornou culpada como se ela mesma estivesse no Éden e desobedecesse ao Senhor (1Co 15.22; cf. Rm 5.12-19).[15] Pink identifica os elementos de uma aliança na afirmação de morte para Adão caso pecasse (Gn 2.17):

> Aqui estão os elementos constituintes de uma aliança: (1) Aí estão as partes contratantes, o Senhor Deus e o homem; (2) aí está uma estipulação ordenada, à qual o homem (assim como era seu dever) estava ligado para cumprir; (3) aí está uma penalidade prevista, que ocorreria no caso de falha; (4) ali estava, como implicação clara e necessária, uma recompensa prometida, a que Adão seria liberto pelo seu cumprimento da condição; (5) a "árvore da vida" era o sinal divino ou a ratificação da aliança, como o arco-íris foi o sinal da aliança que Deus fez com Noé.[16]

Sendo assim, ele aponta para o testemunho de Oseias: "Mas eles transgrediram *a aliança, como Adão*" (Os 6.7).[17] O grande problema é que Oseias não está acusando os israelitas de terem quebrado uma aliança feita no Éden, mas de terem quebrado a

[15] Idem, p. 27-31.
[16] Idem, p. 41.
[17] Idem, p. 57-58.

"aliança mosaica", pela qual o Senhor os atingiu e trouxe punição por meio das mensagens dos profetas (Os 6.5). Estes tanto anunciaram o juízo como evidenciaram os preceitos justos contidos na lei, sem os quais não era possível agradar a Deus simplesmente cumprindo estatutos (Os 6.6). Adão, nesse contexto, é alguém cuja desobediência é comparável a Israel, já que ambos foram privilegiados com conhecimento do Senhor e bênçãos maravilhosas da parte dele, ao que responderam com incredulidade, orgulho e rebeldia. De qualquer modo, essa aliança não é claramente afirmada nas Escrituras.

A primeira aliança declarada no AT é a noeica. Ela é marcada pelo uso da palavra *berît* (aliança),[18] citada pela primeira vez em Gênesis 6.18. Outra palavra característica das alianças é o verbo *karat* (literalmente, "cortar"),[19] frequentemente associado a *berît*, mas sua primeira aparição nas Escrituras se dá somente na celebração da aliança abraâmica (Gn 15.18).[20]

A aliança noeica foi previamente anunciada por Deus a Noé (Gn 6.18). A primeira impressão é a de que a aliança envolve o salvamento pela arca. No entanto, quando Deus de fato fez esse pacto, ele apontou para a garantia da inexistência de outro dilúvio como meio de punição divina. Foi uma aliança da parte de Deus — somente ele se comprometeu sem exigir certas condições para o cumprimento, o que faz dela uma aliança "incondicional" —,

[18] Francis Brown, S. R. Driver e Charles Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 136-137, dá vários sentidos para *berît*, como aliança, pacto, tratado ou acordo.

[19] James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, verbete nº 4162, diz que *karat*, além do sentido básico de cortar, significa "fazer aliança", "formalmente fazer um solene acordo entre partes, com estipulações, benefícios e responsabilidades, como uma expressão de cortar um animal como modo de fazer algumas alianças (1Sm 20.16)". Esse sentido — cortar animais na celebração de uma aliança — pode ser visto em Gênesis 15.10 (cf. v.17-18) e Jeremias 34.18.

[20] Para uma análise sucinta, mas interessante sobre a ideia e a importância da "aliança" na teologia do Antigo Testamento, ver Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 132-139.

cujos beneficiários seriam Noé, sua descendência (a raça humana) e os animais. O sinal dessa aliança foi a instituição de um arco nas nuvens (cf. Gn 9.12-17).

Apesar da importância que essa garantia representa para toda a vida, principalmente a humana, a partir daí, tal pacto não visa a produzir um relacionamento entre os homens caídos e o Criador, a não ser impedindo que sejam exterminados sem que tenham chance de chegar a ele pelos devidos meios que ele proveu para isso. Não há "mutualidade" nessa aliança, nem mesmo "relação religiosa".[21] Esse tipo de relação e de mutualidade só se vê a partir da aliança abraâmica.

1. A aliança abraâmica

A primeira aliança cujas cláusulas apontam para a eleição de Israel como povo santo de Deus e para a história da redenção é o pacto feito por Deus com seu servo Abraão. Ela é relevante para a compreensão do papel de Israel no plano de Deus por causa da perpetuidade que a aliança apresenta. Entretanto, essa não é uma visão unânime entre os teólogos, pois há quem veja tal aliança como promessa condicional que perdeu sua validade diante da infidelidade de Israel como nação pactual e da abertura do evangelho para os gentios. Por isso, John D. Walvoord analisa a questão nestes termos:

> Nessa discussão, três pontos de vista concernentes à continuidade de Israel na categoria de nação têm sido considerados: (1) A visão que nega a existência de Israel hoje e que, portanto, não tem futuro; (2) a concepção de que Israel continua enquanto raça, mas não como nação; (3) a interpretação pré-milenarista na qual Israel não apenas tem continuidade enquanto raça, mas um futuro como nação no reino pré-milenarista. É evidente que a continuidade de Israel enquanto

[21] Derek Kidner, *Gênesis: introdução e comentário*, p. 95.

> nação depende, em primeiro lugar, da natureza das suas promessas na condição de beneficiária, como em Gênesis 17, em que a aliança abraâmica é qualificada como eterna e a terra é prometida a Israel como uma possessão perpétua.[22]

Isso evidencia a complexidade e a abrangência da questão, envolvendo a Bíblia toda, e não apenas o AT. Engana-se quem julga ser essa questão algo que envolve somente o futuro de Israel. A aliança abraâmica desenha e dirige boa parte da própria história da salvação dos pecadores pela graça de Deus. Ela é tratada ao longo de toda a Bíblia, mas suas estipulações são descritas principalmente em Gênesis 12, 13, 15 e 17. O primeiro desses capítulos envolve o chamado de Abraão e um resumo da aliança, que recebe detalhes específicos adiante.

Em primeiro lugar, Deus chama Abraão — aqui ainda chamado Abrão[23] — a deixar tudo atrás e seguir para uma terra que ele não conhecia (Gn 12.1), mas que pertenceria à sua descendência (Gn 12.7). O problema é que Abraão não tinha uma descendência. Entretanto, isso foi prometido pelo Senhor como primeiro dispositivo da aliança: "De ti farei uma grande nação" (Gn 12.2). O homem, cujo lar era infértil, seria pai de um povo incontável. Além disso — ou por causa disso —, ele seria "abençoado" e seu nome seria "engrandecido".

Ele seria fonte de bênçãos para quem o abençoasse e vice-versa. Além disso, não somente sua descendência seria alvo de bênçãos por causa dele, mas pessoas de toda a terra (Gn 12.3), de modo a produzir o que predisse Isaías: "O teu nome, eu o farei celebrado de geração a geração, e, assim, *os povos te louvarão para todo o sempre*" (Sl 45.17). Deus não explica, nesse momento, como faria tais

[22] *Israel in Prophecy*, p. 61-62.

[23] *NET Bible*, nota 14, em Gn 17.5, informa o significado de "Abrão" como "pai exaltado", sendo uma provável homenagem a Tera, pai de Abraão. Já o nome "Abraão" significa "o pai de uma multidão". Essa mudança de nome ocorre em Gênesis 17.5 por iniciativa de Deus.

coisas ou como um homem de uma família muito pequena poderia ser alguém tão importante, mas garante o cumprimento pleno.

Abraão simplesmente obedeceu e seguiu para Canaã. Lá, o Senhor lhe dá novas nuances da promessa que lhe fez antes. Gênesis 13.14-17 tem duas ênfases: a "terra" e a "descendência". Quanto à terra, Deus disse: "Ergue os olhos e olha desde onde estás para o norte, para o sul, para o oriente e para o ocidente; porque *toda essa terra que vês, eu ta darei, a ti e à tua descendência, para sempre*" (Gn 13.14-15). Nesse ponto, é notável a descrição da durabilidade da promessa: "para sempre". Quanto à descendência, disse: "*Farei a tua descendência como o pó da terra*; de maneira que, se alguém puder contar o pó da terra, então se contará também a tua descendência" (Gn 13.16). O homem sem filhos teria uma descendência tão numerosa que, de modo hiperbólico, rivalizaria com o número das estrelas do céu ou de grãos de areia à beira-mar[24] (cf. Gn 15.5; 22.17).

Se até aqui as promessas foram feitas por meio de declarações de Deus, em Gênesis 15 elas assumem uma forma dramática. Abraão questiona Deus por, apesar de o tempo passar, ele ainda não ter filhos (Gn 15.2-3). Deus confirma a promessa da descendência (Gn 15.4-5) e algo marcante ocorre: "Ele creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6). O Senhor completa a confirmação garantindo também a posse da terra prometida (Gn 15.7). Porém, tão surpreendente como a fé do versículo 6 é a pergunta do 8: "Perguntou-lhe Abrão: Senhor Deus, *como saberei que hei de possuí-la?*" (Gn 15.8).

A palavra de Deus por si é fonte confiável de qualquer promessa. Entretanto, parece que o Senhor quis reforçar a fé de Abraão utilizando um meio de que ele conhecia. O Senhor mandou que ele cortasse alguns animais e colocasse os pedaços um de frente para o outro (Gn 15.9-10). Então o Senhor somente se comprometeu fazendo passar por entre os pedaços dos animais

[24] Walter Kaiser Jr., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 91.

"um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo" (Gn 15.17). Para entender o que o Senhor fez em relação a Abraão é necessário entender o significado do rito de passar entre os animais partidos. Infelizmente, Gênesis não dá tal significado, talvez porque todos na época o entenderiam.

Contudo, Jeremias nos ajuda nesse aspecto ao relatar uma aliança feita entre o Senhor e o rei Zedequias com os príncipes do povo. A determinação dessa aliança era que eles não tomassem mais israelitas como escravos, libertando os que estavam nessa condição (Jr 34.8-10). Mas eles mudaram de ideia e tomaram novamente os escravos que haviam libertado (Jr 34.11). O Senhor então os repreende duramente (Jr 34.12-22). Em meio à repreensão, ele diz: "*Farei aos homens que transgrediram a minha aliança* e não cumpriram as palavras da aliança que fizeram perante mim *como eles fizeram com o bezerro que dividiram em duas partes*, passando eles pelo meio das duas porções" (Jr 34.18).

Essa descrição nos ajuda a entender o ritual que Deus promoveu em Gênesis 15. Tudo indica que uma forma de empenhar a palavra em um acordo no mundo antigo era se colocando sob "maldição" no caso de quebrar a palavra. As partes contratantes matavam e partiam os animais e, ao passarem no meio deles, é como se dissessem: "Se quebrarmos nosso compromisso aqui assumido, que aconteça conosco o que aconteceu com esses animais".[25] Ao que tudo indica, foi o que Deus fez com Abraão naquele dia. Foi uma maneira de "demonstrar" a confiabilidade da sua promessa unilateralmente, já que somente o Senhor se comprometeu nessa aliança, sendo assim uma aliança "incondicional" — ela não dependia de nenhuma condição para que fosse cumprida fielmente.[26]

Ao fazer isso, Deus garantiu a Abraão uma vida longa e confirmou a promessa da sua descendência, informando que ela seria

[25] Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 265-266. Em: Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 146, afirma que rituais semelhantes foram encontrados em Mári, Alalakh e Aslan Tash.

[26] Eugene Merril, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 243.

escrava em terra estrangeira por quatrocentos anos até que o Senhor os tirasse de lá com riquezas (Gn 15.13-16). Quanto à terra — preocupação de Abraão expressa no versículo 8 —, o Senhor garantiu a posse perpétua aos descendentes de Abraão e delimitou seu território (Gn 15.18-21).[27]

O limite sul dessa terra seria o "rio do Egito". Há quem proponha que essa é uma referência ao rio Nilo. Contudo, se isso for verdade, a península do Sinai faria parte do território dado por Deus aos israelitas. Isso não condiz com a preparação para a invasão da terra quando o povo estava em Cades (Nm 13), nem com a punição da geração rebelde que deixou o Egito (Nm 14.23). Levando em conta que eles passaram quarenta anos na península do Sinai, fora da terra da promessa, o rio Nilo não pode ser o rio que o Senhor marcou como limite sul da terra prometida. Por outro lado, há um rio intermitente — uádi el-Arish — que, sendo há muito reconhecido como "fronteira do Egito",[28] é um bom candidato para delimitar a terra ao sul (ele também condiz geograficamente com outras referências ao "rio do Egito", visto que é associado às localidades no limite sul do território israelita da época — Nm 34.5; Js 15.4,47; 2Rs 24.7; 2Cr 7.8).[29]

A outra fronteira não é difícil de identificar: o "grande rio Eufrates". O rio Eufrates é muito extenso e não se deve associar

[27] Apesar de Ronald Youngblood, *The Heart of the Old Testament*, p. 43, enxergar em Gênesis 15 o formato de um tratado de suserania hitita, boa parte dos teólogos afirma que o de aliança abraâmica segue a forma de uma "aliança de doação real" (Carlos O. C. Pinto, *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*, p. 29 — apesar de ele reconhecer o formato de tratado de suserania e vassalagem em Gênesis 17.1-27 — e Eugene Merrill, "Uma teologia do Pentateuco". Em: Roy Zuck, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 39 — ele chama esse modelo de "concerto de concessão de terras", seguindo Moshe Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Near East". Em: *Journal of the American Oriental Society*, 90, 1970, p. 184-203).

[28] Thomas V. Brisco, *Holman Bible Atlas*, p. 155.

[29] Um ótimo texto sobre o assunto, que vale a pena ser consultado, é Kenneth A. Kitchen, "Rio do Egito". Em: J. D. Douglas, ed., *O novo dicionário da Bíblia*, vol. 1, p. 482-484.

esse ponto geográfico com fronteira oriental com o golfo Pérsico através da Jordânia, mas com uma fronteira ao norte através da Síria. Se não é difícil identificar o rio Eufrates, é pelo menos surpreendente saber que a fronteira descrita por Deus leva o território israelita bem além dos seus atuais limites para dentro do território sírio. Isso representa, por alto, um aumento em duas vezes do território dominado pelos israelitas na conquista de Canaã.

Israel nunca possuiu toda essa terra.[30] O mais perto que esteve disso foi nos dias de Davi e, mesmo assim, não como pátria, mas como império (2Sm 8).[31] Todo o território entre esses dois rios é descrito como terra de dez povos, e essa lista representa todos os povos que habitavam essa terra (Gn 15.19-21).[32] Tudo isso pertenceria "permanentemente" aos descendentes de Abraão.

Por fim, Gênesis 17 expõe a aliança de Deus e a responsabilidade de Abraão diante dela por meio de duas colocações introdutórias: "quanto a mim" (Gn 17.4) e "quanto a ti" (Gn 17.9). O Senhor reafirma uma descendência numerosa (Gn 17.2) e introduz um novo elemento: Abraão seria pai de "numerosas nações" (Gn 17.4,6) — de modo que seu nome foi mudado para se adaptar à realidade prometida (Gn 17.5). Na verdade, Gênesis mostra essa promessa se cumprindo, por exemplo, na própria nação de Israel, ao lado da nação de Edom (Gn 25.23-26) e dos ismaelitas (Gn 25.12).

Reis descenderiam de Abraão (Gn 17.6). Cada uma das nações que nasceram do patriarca teve seus reis. O reinado ilustre é o da nação israelita, cuja casa real viria da tribo de Judá (Gn 49.10). Essa promessa era crida com tal convicção por Moisés que, ao listar os reis de Edom, tomou como certa a monarquia em Israel, a qual foi instituída somente quatro séculos mais tarde

[30] John F. Walvoord e Roy B. Zuck, eds., *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, vol. 1, p. 56.
[31] Derek Kidner, *Gênesis: introdução e comentário*, p. 117.
[32] Kenneth A. Mathews, *New American Commentary: Genesis 11.27—50:26*, p. 177.

(Gn 36.31).[33] Por fim, Deus reafirma para com a descendência especial de Abraão — o povo de Israel — a posse perpétua da terra de Canaã (Gn 17.7-8).

Por sua vez, Abraão, além de receber orientação de "andar com Deus e ser perfeito" (Gn 17.1), tinha o dever de manter o sinal da aliança que o Senhor fez com ele: a circuncisão de todos os homens da sua linhagem, incluindo os escravos que habitassem entre eles (Gn 17.9-14). As duas ordens — procedimento e circuncisão — são consequência da aliança, e não cláusula condicionante dos seus termos.

Em termos simples, o fato de Deus buscar Abraão e se comprometer com ele deveria ser a razão de Abraão honrá-lo com um procedimento compatível. Entretanto, essa não era uma condição para que Deus cumprisse sua promessa. Mesmo quando Abraão não agiu com nobreza e integridade, como no caso da mentira sobre Sara ser sua irmã, o Senhor não desistiu de cumprir o que garantiu empenhando sua palavra.

O mesmo valia para a circuncisão. A desobediência ao cumprimento do sinal da aliança geraria punição (Gn 17.14). Por isso, a ira de Deus contra Moisés por não circuncidar o filho (Êx 4.24-26). Entretanto, ainda que haja punição para a negligência da circuncisão, a aliança abraâmica permanece vigente e será plenamente cumprida.

Algo incontestável na aliança abraâmica é a promessa de que a nação numerosa seria abençoada por Deus. O Pentateuco mostra que o Senhor abençoou esse povo de várias maneiras, como no livramento do Egito, no sustento no deserto e na confirmação da posse da terra, ainda que tenha atrasado a conquista pela rebeldia

[33] H. D. M. Spence, ed., *The Pulpit Commentary: Genesis*, p. 422, diz: "A referência aos reis israelitas nesse ponto tem sido explicada como uma evidência de uma autoria pós-mosaica (Le Clerc, Bleek, Ewald, Bohlen, et al.), ou, pelo menos, como uma interpolação tardia de 1Crônicas 1.43 (Kennicott, A. Clarke, Lange), mas é suficientemente explicado pela recordação de que, em Gênesis 35.11, foram prometidos reis a Jacó". Cf. tb. Gênesis 17.6,16 e 49.10.

da primeira geração de israelitas depois do êxodo. Nesse sentido, os oráculos de Balaão confirmam para Israel as bênçãos de Deus prometidas a Abraão e demonstram que as bênçãos incondicionais de Deus não podem ser anuladas pelos atos humanos (Nm 23.8).

Os artigos da aliança abraâmica são claros. Entretanto, um ponto obscuro é como Abraão seria veículo de bênção e maldição, mesmo para outras linhagens ao redor do mundo: "Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra" (Gn 12.3). Nesse caso, o apóstolo Paulo nos ajuda ao identificar a "descendência" ou a "semente" de Abraão como Jesus Cristo (Gl 3.16; cf. o subtítulo "A promessa da salvação", no capítulo 6). A dificuldade, então, é saber como interpretar a palavra "descendência" (*zerá*, em hebraico) dentro das promessas da aliança abraâmica.

Gênesis deixa claro que a descendência seria "numerosa". Contudo, essa grande família não tem prerrogativas capazes de transmitir bênçãos, pois são homens pecadores como os de qualquer outro povo. Por outro lado, Jesus, como o descendente de Abraão, pode transmitir bênçãos a todos os povos por causa da sua obra redentora. Mas ele não preenche todas as características desse povo numeroso que habitaria em Canaã.

Os exegetas se veem no dilema de ter de decidir entre uma e outra dessas possibilidades; para isso, eles têm de escolher de quais verdades teológicas abrirão mão. Mas isso não é necessário. As duas verdades convivem perfeitamente. É indiscutível que a descendência de Abraão em Gênesis é o povo de Israel. Jesus faz parte desse povo numeroso e produz o que nenhum outro membro da família abraâmica poderia.

Por meio e por causa de Jesus Cristo, o ilustre descendente, o nome de Abraão seria motivo de bênção e de maldições e seu nome seria engrandecido. Mediante esse descendente, a descendência de Abraão seria veículo de bênção e salvação até mesmo fora da família. Essa é também a razão de Israel ser eleito um povo particular e santificado ao Senhor.

2. A aliança mosaica

A aliança abraâmica dirige a história da salvação devido ao teor das suas promessas. A aliança mosaica, por sua vez, dirige o relacionamento entre Deus e Israel no AT. Ela ocupa uma porção enorme dos escritos de Moisés e dos profetas. É impossível compreender o AT sem se levar em conta essa aliança.[34] Por causa dela e dos estatutos que ela estabeleceu, os livros de Moisés (Pentateuco) costumam ser conhecidos como "lei" (*tôrá*, em hebraico), pois não há como ignorar o grande volume que a lei ocupa nesses escritos.

> Ainda que tratar todo o Pentateuco sob o nome de "lei" seja desconsiderar as porções narrativas e até poéticas, a lei é uma tônica muito grande nos escritos mosaicos. Por isso, no Antigo Testamento o Pentateuco é chamado de "lei" (Js 8.34), "livro da lei" (Js 1.8), "livro da lei de Moisés" (Js 8.31), "lei do Senhor" (Ed 7.10), "lei de Deus" (Ne 10.28,29), "livro da lei de Deus" (Js 24.26), "livro da lei do Senhor" (2Cr 17.9), "livro da lei do Senhor seu Deus" (Ne 9.3) e "lei de Moisés servo de Deus" (Dn 9.11). O Novo Testamento reconhece tal característica nomeando-o como "livro da lei" (Gl 3.10), "lei" (Mt 12.5), "lei de Moisés" (Lc 2.22) e "lei do Senhor" (Lc 2.23,24).[35]

A maioria dos leitores do AT já viu tais expressões e sabe da existência da lei. O que nem todo mundo sabe é a "razão" da existência dessa lei e sua serventia dentro do eterno propósito do Deus soberano. As respostas a essas questões estão ligadas à compreensão da aliança mosaica.

Dois meses após saírem do Egito, os israelitas chegaram ao monte Sinai (Êx 19.1). Ali, Deus entrou em aliança com Israel, dizendo a Moisés (Êx 19.3). O tom expõe o fato de que Deus é o alto rei que se dirige à nação.

[34] John Bright, *História de Israel*, p. 188.
[35] Edward J. Young, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 47-48.

Em segundo lugar, o Senhor se apresenta como o Deus poderoso que os tirou do Egito (Êx 19.4). Com isso, ele também recorda a preservação milagrosa por meio do mar, já que somente ele poderia promover algo assim, comparando-a com a ação de uma águia que leva seus filhotes onde eles não poderiam ir sozinhos (Dt 32.11-12). Ao dizer "vos cheguei a mim", percebe-se a disposição do Senhor de nutrir um relacionamento amoroso e bondoso com a nação de Israel.

Sem mais prelúdios, o Senhor apresenta sua proposta: "Agora, pois, *se* diligentemente *ouvirdes a minha voz* e *guardardes a minha aliança*" (Êx 19.5a). A conjunção "se" (*im*, em hebraico), fornece uma característica única dentro das alianças: um caráter condicional.[36] Por esse motivo, diferente de todas as outras alianças, os benefícios divinos estavam atrelados a certas condições a serem cumpridas por Israel. Mas note bem: não é a validade da aliança que é condicional, mas os benefícios que ela proverá.

Portanto, feita a proposta, Deus oferece os benefícios (Êx 19.5-6). Como "propriedade peculiar", os israelitas teriam um relacionamento especial com Deus e ocupariam um lugar ímpar dentro do seu plano. Como "reino de sacerdotes", eles desempenhariam uma função mediadora entre Deus e as outras nações, seja por meio do testemunho que deveriam dar no relacionamento com Deus, seja por meio da obra de alcance mundial do israelita Jesus Cristo. E como "nação santa", eles foram "separados" das nações do mundo a fim de andar como uma nação "separada" para o serviço e para a glória de Deus.

Por ser uma aliança diferente daquelas que Deus se comprometeu unilateralmente, esse acordo condicional precisava da participação voluntária do povo de Israel e do seu comprometimento oficial. Sendo assim, Moisés "chamou os anciãos do povo e expôs diante deles todas estas palavras que o Senhor lhe havia

[36] Carlos Osvaldo Cardoso Pinto, *Fundamentos para exegese do Antigo Testamento*, §19.11, p. 140.

ordenado" (Êx 19.7). Essa não era uma decisão que Moisés podia tomar sozinho, pois sozinho não poderia cumprir a aliança. "Então, o povo respondeu à uma: *Tudo o que o* Senhor *falou faremos*. E Moisés relatou ao Senhor as palavras do povo" (Êx 19.8).

Com esse acordo prévio, a aliança foi formulada. Imediatamente, foi acordado entre Deus e Israel o que pode ser chamado de "aliança sinaítica" (Êx 20; Nm 10), visto que foi celebrada no Sinai; essa é a primeira parte da aliança mosaica. A segunda parte foi acordada quatro décadas depois com a segunda geração de israelitas, pois a primeira se rebelou (Nm 14) e morreu no deserto; ficou conhecida como "aliança palestiniana" (Deuteronômio), já que foi celebrada na Palestina, mais precisamente em Moabe, na Transjordânia. A união dessas duas porções forma o que conhecemos como aliança mosaica.

O formato utilizado para fazer essa aliança era conhecido das pessoas do antigo Oriente Médio.[37] Assim como Deus usou um modo contratual corrente nos dias de Abraão para entrar em aliança com ele, fez o mesmo no caso dos israelitas lançando mão da estrutura de um "tratado de suserania".

Esse tipo de tratado era utilizado entre nações, no caso de uma nação mais forte exigir obediência de outra mais fraca. O mais forte era o "suserano", e o mais fraco, o "vassalo". Os termos contratuais visavam a fazer o forte não destruir o fraco, mas a subjugá-lo. Dadas as circunstâncias, o tratado beneficiava os dois lados: o suserano garantia a preeminência, e o vassalo, além de não ser destruído, tinha benefícios, como ser protegido de inimigos externos.

Nos dias de Moisés, os hititas usavam desse expediente. O tratado de suserania do Império Hitita (1450-1200 a.C.) — contemporâneo do êxodo (1406 a.C.) — continha os seguintes componentes: 1) preâmbulo; 2) prólogo histórico; 3) estipulações; 4) provisão para depósito no templo e leitura pública periódica; 5) lista de deuses como testemunhas; 6) fórmula de maldições

[37] Ronald Youngblood, *The Heart of the Old Testament*, p. 69.

e bênçãos; 7) juramento formal pelo qual o vassalo prometia obediência; 8) alguma cerimônia solene que acompanhava o juramento, ou que fosse um juramento simbólico; 9) algum tipo de forma para iniciar processo contra um vassalo rebelde.[38]

A aliança mosaica apresenta esse formato. Não é difícil conceber a imagem que o Senhor quis produzir na mente dos israelitas: um relacionamento "susserano-vassalo" em que Deus, depois de livrar Israel da suserania egípcia, seria agora, ele mesmo, o suserano que governaria a nação de Israel.[39] Os israelitas seriam vassalos obedientes e submissos.

Desse modo, o Senhor apresentou os termos da aliança no Sinai:

- *Preâmbulo.* O início do tratado de suserania continha a identificação do autor do tratado e seu título: "Eu sou o Senhor, teu Deus" (Êx 20.2a).
- *Prólogo histórico.* Recordava-se o relacionamento prévio entre as partes, o suserano e o vassalo: "Que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão" (Êx 20.2b).
- *Estipulações.* Eram as obrigações impostas sobre o vassalo e aceitas por ele. O Senhor estipulou como os israelitas o serviriam, enaltecendo um procedimento reto e íntegro (Êx 20.3—23.33). Outras estipulações estão em Êxodo 35—39, em Levítico e em trechos de Números.
- *Provisão para depósito no templo e leitura pública periódica.* A nação vassala, incluindo o rei, deveria ouvir periodicamente os termos do tratado para se familiarizar com ele e segui-lo. O tratado ficava guardado em um templo, já que, na visão antiga, ele era protegido pelos deuses. Seguindo esse parâmetro, Deus indicou um local para as tábuas da lei dentro do tabernáculo: "E porás na arca o Testemunho,[40] que eu te darei. [...] Porás o propiciatório em

[38] George E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", p. 50-76.
[39] Eugene Merrill, *História de Israel no Antigo Testamento*, p. 75.
[40] Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 335, explica: "O 'Testemunho' ou 'Lei solene' são as duas 'tábuas do Testemunho', as tábuas

tabernáculos, um em Gibeão, construído nos dias de Moisés, e outro em Jerusalém, que Davi construiu para colocar a arca que estava em Quiriate-Jearim.[45]

Mas o Senhor não aceitou a casa de presente. E mais: prometeu uma casa para Davi: "Dar-te-ei, porém, descanso de todos os teus inimigos; *também o* Senhor *te faz saber que ele, o* Senhor, *te fará casa*" (2Sm 7.11b). Diante disso, ficou claro a Davi e aos leitores do livro de Samuel que o reinado de Davi não seria estabelecido pelo que ele poderia fazer para Deus, mas pelo que Deus faria por ele.[46]

Ao prometer a Davi uma casa, o Senhor não se referiu a uma construção, pois ele tinha uma boa casa real (2Sm 7.2a). Sendo assim, o Senhor se referiu a uma "dinastia real". Se a aliança abraâmica prometeu aos israelitas uma "terra", a aliança davídica[47] prometeu a Davi e ao povo de Israel um "trono" e uma "descendência real" (Sl 89.3-4). Na verdade, essa aliança nada mais é do que uma especificação da aliança abraâmica, já que ela já havia anunciado a existência de uma monarquia israelita.

Sendo assim, a aliança davídica também não substitui a abraâmica, mas se soma a ela no que tange à liderança política de Israel. Se a aliança abraâmica previu reis vindos da tribo de Judá (Gn 17.6,16; 49.10), a aliança do Senhor com Davi identificou a linhagem davídica como a dinastia específica pela qual o reino israelita seria dirigido. O que há de marcante nessa promessa é a duração desse reinado: "perpétuo", assim como a posse da terra prometida a Abraão.

A recusa divina de receber de Davi a construção de um templo — isso só ocorreu no reinado de Salomão, filho de Davi — serviu para frisar que a aliança davídica não era uma troca de favores,

[45] Eugene Merrill, *História de Israel no Antigo Testamento*, p. 251-256.

[46] Carlos Osvaldo Cardoso Pinto, *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*, p. 299-300.

[47] O texto de 2Samuel 7, que estamos tratando como celebração da aliança davídica, não contém a palavra "aliança" (*berît*, em hebraico). Entretanto, nas últimas palavras de Davi — 2Samuel 23.5 — ele se refere a essas promessas como sendo uma "aliança" (Ralph Smith, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 149).

mas uma promessa unilateral iniciada pelo próprio Senhor de maneira incondicional, ou seja, não dependia de condições humanas para que fosse levada a cabo. Assim, depois de dizer "te farei casa", Deus continuou: "Quando teus dias se cumprirem e descansares com teus pais, então, *farei levantar depois de ti o teu descendente, que procederá de ti, e estabelecerei o seu reino*. Este edificará uma casa ao meu nome, e *eu estabelecerei para sempre o trono do seu reino*" (2Sm 7.12-13).

A parte menos importante desse trecho é a que mais chama atenção: "Este edificará uma casa ao meu nome". Entretanto, esse não é o centro dessa aliança. Deus mesmo frisou a verdade de que ele nunca habitou em uma casa entre os israelitas, mas sempre andou entre eles no tabernáculo (2Sm 7.6). Apesar disso, o filho de Davi realizaria esse empreendimento que Davi desejou. Se o templo não era o centro da aliança, qual era?

A resposta tem a ver com a descendência real de Davi. Deus garantiu ao rei que levantaria seu descendente e "estabeleceria o seu reino". Diferente do que ocorreu a Saul, o reinado de Israel não passaria a outra dinastia. E mais: Deus estabeleceria "para sempre o trono do seu reino". Essa é a garantia incondicional de um trono "perpétuo" da linhagem davídica.

Apesar da incondicionalidade da promessa, um fator condicional está presente, nem tanto pela promessa do trono em si, mas por apontar para israelitas que estavam sob o tratamento condicional da aliança mosaica. Assim, o Senhor fala do filho de Davi algo que vale para toda a linhagem: "*Se vier a transgredir, castigá-lo-ei com varas de homens e com açoites de filhos de homens*" (2Sm 7.14). O que o Senhor faz aqui nada mais é que reafirmar as maldições da aliança mosaica pela desobediência (cf. Lv 26.17,25,29,32-34,38; Dt 28.25,36,48-57).

Entretanto, apesar do tratamento condicional da aliança mosaica, o benefício da aliança davídica — a garantia do "trono perpétuo" — jamais seria esquecido ou rejeitado, pelo que Deus garante na sequência (2Sm 7.15-16). Essa é a garantia de que até

o final da história da humanidade haverá um descendente real da casa de Davi e um trono em Israel onde esse rei exercerá seu poder governamental.

Essa mesma dinâmica — punição dos indivíduos pecadores da dinastia da aliança, mas a garantia do trono e do reino perpetuamente — se vê no salmo 89. Ele anuncia a punição dos reis pecadores (Sl 89.30-32). Entretanto, garante:

> Mas *jamais* retirarei dele a minha bondade, nem desmentirei a minha fidelidade. *Não violarei a minha aliança*, nem modificarei o que os meus lábios proferiram. Uma vez jurei por minha santidade (e serei eu falso a Davi?): A sua posteridade durará para sempre, e o seu trono, como o sol perante mim. Ele será estabelecido *para sempre* como a lua e fiel como a testemunha no espaço.
>
> Salmos 89.33-37; cf. v. 3-4,28-29

O AT vê a aliança davídica se cumprir plenamente em um rei especial, nascido em Belém, conforme profetizado por Miqueias: "E tu, Belém-Efrata, pequena demais para figurar como grupo de milhares de Judá, de ti me sairá o que há de reinar em Israel, e cujas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade" (Mq 5.2). Isaías também profetizou acerca desse rei (Is 9.6-7). Jeremias associa esse reinado ao governo da nação israelita (Jr 23.5-6; 33.15-17). Ele viria somente depois de a linhagem de Davi ser, de fato, punida conforme a própria prescrição da aliança. Sobre isso, Miqueias 5.1 diz: "pôr-se-á sítio contra nós; ferirão com a vara a face do juiz de Israel". Essa profecia cumpriu-se em 587 a.C. com o destronamento de Zedequias, o último rei da casa de Davi a reinar em Israel, depois do qual reinaria o Rei eterno (Mq 5.2).

O NT identifica Jesus como o herdeiro do trono davídico e garante seu futuro reinado na mesma função ocupada pelo antecessor, o rei Davi, pelo que o anjo garante a Maria: "Este será grande e será chamado Filho do Altíssimo; Deus, o Senhor, lhe dará o

trono de Davi, seu pai" (Lc 1.32). Para que não se confunda o caráter desse reinado, o anjo completa: "Ele reinará para sempre sobre a casa de Jacó, e o seu reinado não terá fim" (Lc 1.33). Esse é o pleno cumprimento da aliança davídica. Se hoje não há um rei da dinastia de Davi reinando em Jerusalém sobre a nação de Israel é por causa do tratamento condicional disciplinar que essa aliança previu. Mas a garantia do trono existe e, no momento que Deus preparou para tanto, Jesus retornará e assumirá seu lugar no trono de Davi, cumprindo a aliança de caráter perpétuo. O momento desse cumprimento é descrito em um tempo que, para nós, ainda é futuro (Ap 11.5).

4. A nova aliança

Por fim, a última aliança anunciada no AT é a "nova aliança". Para entendê-la é necessário compreender a dinâmica da promessa de purificação de Israel seguida do estabelecimento pleno e definitivo da nação na terra prometida e sob o trono anunciado.

Já falamos sobre esse estabelecimento de Israel quando nos referimos ao Dia do Senhor. Mediante a punição das nações, o Senhor traria estabilidade aos israelitas (Ob 15a,17). Isso envolve, contudo, a prévia punição do pecado de Israel antes do restabelecimento territorial e relacional com Deus. Vê-se isso em Isaías 2, em que o Senhor promete um futuro restaurado e glorioso para Israel e o mundo por meio de Israel (Is 2.2-4).

Porém, as condições de Israel nos dias de Isaías não condizem com a realidade da promessa futura, pois o povo é injusto e idólatra (Is 2.6-8). Por isso, o juízo do Senhor também punirá os israelitas incrédulos e pecadores, cheios de orgulho e de malícia (Is 2.9-22). Por essa razão, o estabelecimento pleno sempre é anunciado na forma de livramento e restauração. Pela aliança mosaica, o pecado de Israel produz inevitável juízo.

Assim, os profetas primeiro anunciam o juízo nacional (pela condicionalidade da aliança mosaica) e depois, para consolo e esperança do remanescente fiel, anunciam a restauração da nação

na terra prometida (pela incondicionalidade da aliança abraâmica). Como a aliança davídica também é incondicional e está diretamente ligada à abraâmica, os profetas também anunciam, mediante a restauração nacional, o estabelecimento do trono justo, santo e perpétuo do rei eterno.

A restauração geopolítica não pode acontecer sem uma restauração espiritual nacional. Não há bênçãos para uma nação rebelde, orgulhosa e distante de Deus. Por isso, a promessa de Isaías 2.2-4 é seguida do convite: "Vinde, ó casa de Jacó, e *andemos na luz do* Senhor" (Is 2.5).

Nesse mesmo contexto, Jeremias, em meio ao anúncio de uma punição iminente por meio da destruição de Jerusalém e do desterro dos israelitas, apresenta a mensagem de esperança em redenção e restauração plena no futuro, promovendo um novo modo de relacionamento entre Israel e Deus,[48] uma "nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá" (Jr 31.31).

Por que "nova"? Se essa é a *nova*, qual é a *velha?*". O contexto responde: "*Não conforme a aliança que fiz com seus pais*, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito; porquanto eles anularam a minha aliança, não obstante eu os haver desposado, diz o Senhor" (Jr 31.32). A nova aliança é diferente da aliança mosaica e uma contraposição a esta, envelhecida pelo surgimento da nova (Hb 8.13).

Os israelitas anularam a aliança mosaica, e Deus diz como reverterá esse afastamento por meio da nova aliança: "*Na mente, lhes imprimirei as minhas leis, também no coração lhas inscreverei; eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo*" (Jr 31.33). A apostasia será substituída por uma atitude de fidelidade a Deus.[49] A cobrança divina de obediência permanece, mas Deus lhes concede a obediência.

A lei mosaica foi gravada em tábuas de pedra (Êx 32.15-16), que continham um código legal justo que o povo não guardou, trazendo sobre si condenação. Por fim, o efeito prático da velha

[48] F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, p. 81.

[49] R. K. Harrison, *Jeremias e Lamentações: introdução e comentário*, p. 109.

aliança foi trazer conhecimento do pecado (Rm 3.20; 7.7), suscitar a ira de Deus (Rm 4.15), fazer avultar a ofensa (Rm 5.20) e produzir morte (Rm 7.10), pelo que também foi chamada de "ministério da morte gravado com letras em pedras" (2Co 3.7). Seria a lei ruim? Não, mas o pecado torna a lei inútil para salvar quem quer que seja (Rm 7.13-14). Ela não produz justiça, mas condenação. A utilidade da lei na salvação do perdido é mostrar ao pecador a necessidade que ele tem de Cristo (Gl 3.22-25).

Já que por obediência voluntária os israelitas não se achegaram a Deus, então ele os transformaria e produziria servos verdadeiros ao lhes dar uma nova natureza, contrária ao pecado, ao orgulho e à rebeldia. O Senhor trabalharia na fonte a fim de aproximar a si o Israel que se perdeu no pecado. Assim, "o Senhor exige que seu povo se arrependa dos seus pecados [...], mas ele fornece a graça necessária para fazer isso".[50] Essa é uma descrição figurada de uma transformação pessoal e espiritual, algo que chamamos "conversão".

Mas o resultado será não apenas conversão de alguns israelitas, mas de todo o povo a Deus, de modo que não haverá mais um "remanescente fiel",[51] mas uma nação fiel (Jr 31.34). No cumprimento dessa promessa há também a restauração da nação como tal a ponto de reverter os efeitos da desobediência na forma das maldições previstas na lei. Sendo assim, se tivéssemos que resumir o centro da promessa da nova aliança, esta seria: "a conversão e restauração nacional de Israel".

Essa é uma aliança incondicional, pois não olha para a desobediência e incredulidade dos israelitas, mas para a fidelidade de Deus à sua palavra empenhada para produzir os resultados finais (Jr 31.35-37).

Nesse sentido, Ezequiel 36 tem um lugar especial na compreensão dessa aliança.[52] Deus promete: "Aspergirei água pura sobre vós,

[50] Eugene Merrill, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 509.

[51] Paul House, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 435.

[52] Gerhard Von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 657, ao comentar Ezequiel 36.24-28, diz: "A palavra 'aliança' não figura aqui, mas isso não tem importância (em outras passagens, Ezequiel chamou o evento salvífico de aliança — Ez 34.25; 37.26),

e ficareis purificados; de todas as vossas imundícias e de todos os vossos ídolos vos purificarei" (Ez 36.25). A figura da água provê a ideia da purificação dos pecados dos israelitas,[53] produzindo também justificação.

Unido a isso, está a ideia da conversão e transformação: "Dar-vos-ei coração novo e porei dentro de vós espírito novo; tirarei de vós o coração de pedra e vos darei coração de carne" (Ez 36.26). Até mesmo traços da conversão vivenciada pela igreja atualmente se farão ver em Israel como a habitação do Espírito Santo e a santificação de vida: "Porei dentro de vós o meu Espírito e farei que andeis nos meus estatutos, guardeis os meus juízos e os observeis" (Ez 36.27). Essa é a descrição de uma conversão e uma transformação espiritual.

Joel 2 também enfatiza o caráter espiritual da futura restauração israelita. Depois de anunciar a vinda do Dia do Senhor e de, mediante a mensagem de juízo, convidar a um arrependimento verdadeiro, fruto de quebrantamento de coração, o Senhor anuncia "a inauguração de uma nova era no relacionamento de Deus com seu povo"[54] (Jl 2.28-32).

A bênção espiritual da nova aliança não é desatrelada da concessão de bênçãos temporais como a reunião dos israelitas espalhados pelo mundo em consequência das maldições da lei na terra que lhes foi prometida. Isso fica claro no texto anterior e posterior de Ezequiel 36.25-27, em que a conversão nacional é prometida (Ez 36.24,28). Jeremias e Joel fazem o mesmo (Jr 31.8-9; Jl 3.1,20). Na verdade, Jeremias vê a restauração das bênçãos de modo tão amplo no retorno à terra que Robert B. Chisholm Jr. comenta:

> O povo de Deus teria cura espiritual e desfrutaria das bênçãos divinas de paz e prosperidade. Os israelitas do Norte e do Sul voltariam à terra (30.10; 31.27; 33.7) e se alegrariam com

pois, por seus conteúdos paralelos, esse texto apresenta traço por traço uma estreita correspondência com a perícope de Jeremias sobre a nova aliança (Jr 31.31s)".

[53] John B. Taylor, *Ezequiel: introdução e comentário*, p. 207.

[54] David Allan Hubbard, *Joel e Amós: introdução e comentário*, p. 78.

colheitas frutíferas e rebanhos e manadas abundantes (31.4-5,24; 33.10-13). Os nortistas iriam de boa vontade a Jerusalém (31.6) para celebrar as bênçãos do Senhor (31.12-14). Tendo recebido perdão (33.6,8), os ex-exilados já não lamentariam que estavam sendo forçados a sofrer pelos pecados dos seus pais, mas reconheceriam que Deus trata com justiça os homens em base individual (31.29,30; cf. Ez 18.1-32).[55]

É fácil perceber a relação da nova aliança com a abraâmica (promessa da posse perpétua da terra prometida), de modo que o cumprimento da nova garante o cumprimento da abraâmica. Na verdade, nesse momento também se cumprirá a aliança davídica (trono perpétuo do descendente de Davi), pois tanto a conversão como o retorno à terra se dão debaixo da atuação do rei prometido e esperado, Jesus (Mq 5.2,4; cf. Ez 34.23-24).

Por fim, Ezequiel aglutina o cumprimento das três alianças ao prometer conversão, posse da terra em um reino unificado sob o rei davídico — a quem Ezequiel chama Davi —, apontando, assim, para a restauração da dinastia davídica[56] (Ez 37.21-26).

Perguntas para recapitulação

1. Qual é a contribuição do Antigo Testamento para a doutrina reformada da eleição?
2. Por que Deus escolheu Israel como um povo particular?
3. O que são alianças no Antigo Testamento?
4. Que aliança prevê salvação para pessoas de todas as nações e por que meio ela previu tal benefício?
5. Qual é a relação entre a igreja dos nossos dias e a aliança mosaica?

[55] "Uma teologia de Jeremias e Lamentações de Jeremias". Em: Roy Zuck, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 384.
[56] William LaSor, David Hubbard e Frederic Bush, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 397.

Conclusão

> Lâmpada para os meus pés é a tua palavra e luz, para os meus caminhos.
>
> Salmos 119.105

Diante dos fundamentos da teologia do Antigo Testamento, percebemos a importância do seu uso pessoal e eclesiástico como produtor de quatro benefícios fundamentais ao cristianismo: *conhecimento*, *santificação*, *felicidade* e *devoção*. É marcante como tais benefícios transparecem no salmo 119.

Em termos de *conhecimento*, a Palavra de Deus é alvo do estudo e da reflexão do salmista: "Meditarei nos teus preceitos e às tuas veredas terei respeito" (Sl 119.15). O conhecimento da palavra inspirada por Deus é "útil" (2Tm 3.16-17); ela ajuda o homem que se dedica a encontrar o conhecimento revelado por Deus a se afastar do que é mal: "Por meio dos teus preceitos, consigo entendimento; por isso, detesto todo caminho de falsidade" (Sl 119.104). Um benefício como esse é necessário a ponto de se tornar o desejo e a oração do servo de Deus: "Sou teu servo; dá-me entendimento, para que eu conheça os teus testemunhos" (Sl 119.125).

Como promotora de *santificação*, a Palavra de Deus produz pureza no servo ao apontar o que é moralmente correto e o que é

injusto segundo os padrões de Deus: "De que maneira poderá o jovem guardar puro o seu caminho? Observando-o segundo a tua palavra" (Sl 119.9). Desse modo, o estudo e a retenção da mensagem bíblica se revelam uma ferramenta incomparável na busca da comunhão com Deus pelo afastamento do pecado: "Guardo no coração as tuas palavras, para não pecar contra ti" (Sl 119.11). Tais palavras promovem santificação ao guardar o servo de Deus de se apegar aos pecadores e à iniquidade: "*Vi os infiéis e senti desgosto*, porque não guardam a tua palavra. [...] *Abomino e detesto a mentira*; porém amo a tua lei" (Sl 119.158,163).

A Palavra de Deus também promove verdadeira *felicidade* ao guardar o fiel dos caminhos destrutivos do pecado. Para isso, ela fornece a verdadeira sabedoria — não aquela enaltecida pelo mundo e que tem suas fontes no orgulho e no egoísmo, mas aquela da perspectiva de Deus que olha o homem como um todo, assim como a história e a eternidade: "Os teus mandamentos *me fazem mais sábio* que os meus inimigos; porque, aqueles, eu os tenho sempre comigo. [...] *Sou mais prudente* que os idosos, porque guardo os teus preceitos. *De todo mau caminho desvio os pés*, para observar a tua palavra" (Sl 119.98,100-101). Além de evitar danos que levam à tristeza e à perda da paz, a revelação de Deus produz verdadeira felicidade ao fornecer ao homem a esperança de um futuro pleno de alegria junto a Deus por meio das promessas feitas pelo Senhor: "Alegro-me nas tuas promessas, como quem acha grandes despojos" (Sl 119.162). Desse modo, a plena felicidade que aguarda os que verão a eterna salvação que vem de Deus é experimentada no presente por meio das Escrituras: "Suspiro, Senhor, por tua salvação; a tua lei é todo o meu prazer" (Sl 119.174).

Em termos de *devoção*, o louvor e a adoração ao Senhor estão diretamente ligados à contemplação de Deus por meio do que ele revelou ao homem: "Render-te-ei graças com integridade de coração, quando tiver aprendido os teus retos juízos" (Sl 119.7). Isso acontece porque a perfeição de Deus se deixa ver na perfeição da revelação: "Tenho visto que toda perfeição tem seu limite; mas o

teu mandamento é ilimitado" (Sl 119.96). Portanto, o salmista se dedica a louvar o Senhor por tudo o que aprendeu sobre ele: "Profiram louvor os meus lábios, pois me ensinas os teus decretos" (Sl 119.171). Tal conhecimento é a alavanca indispensável para que o homem cumpra seu propósito de glorificar o criador eterno e soberano: "Viva a minha alma para louvar-te; *ajudem-me os teus juízos*" (Sl 119.175).

Quando o salmista enalteceu as Escrituras desse modo, o material que tinha em mãos era parte do AT. Mesmo assim, todos esses benefícios foram produzidos nele. Jesus e os crentes do Novo Testamento encontraram as mesmas bênçãos no uso do AT (Lc 24.27; Jo 5.39,45-47; At 8.32-35; 17.11; 2Tm 3.14-17). Os pais da igreja ensinaram e adoraram a Deus com o que extraíam desse preciso material.

Sendo assim, a igreja brasileira também tem muito a ser edificada por meio dos escritos dos servos de Deus do passado. Em meio às incontáveis distorções do presente, tanto sobre os atributos e as prerrogativas de Deus como do papel do seu povo em um mundo perdido e em franco processo de corrupção, o estudo sadio e a correta compreensão da mensagem do AT, ao lado do Novo, se fazem fundamentais para a formação de uma igreja que cumpra sua função régia de ser "raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz" (1Pe 2.9).

Bibliografia consultada

AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

AHARONI, Yohanan; AVI-YONAH, M. *The Macmillan Bible Atlas*. New York: Macmillan, 1977.

ALBRIGHT, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Baltimore: John Hopkins Press, 1940.

ARCHER JR., Gleason Leonard. *Merece confiança o Antigo Testamento?* 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2005.

_____. *A Survey of Old Testament Introduction*. 3ª ed. Chicago: Moody Press, 1998.

BALDWIN, Joyce G. *Daniel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

BARNEY, Kevin L. "Reflections on the Documentary Hypothesis". *Dialogue*, nº 33, 1º de set. de 2000, p. 57-99.

BRIGHT, John. *História de Israel*. 8ª ed., rev. e ampl. a partir da 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BRISCO, Thomas V. *Holman Bible Atlas*. Nashville: Broadman & Holman, 1998.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R. e BRIGGS, Charles. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

Brown, Raymond. *Entendendo o Antigo Testamento*. São Paulo: Shedd, 2004.

Bruce, F. F. *Israel and the Nations: From the Exodus to the Fall of the Second Temple*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Calvino, João. *As institutas ou tratado da religião cristã*. Vol. 4, 3ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

Cole, R. Allan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

Cole, Timothy J. "Enoch, a Man Who Walked with God". *Bibliotheca Sacra*, 148, nº 591, jul./set., 1991, p. 288-297.

de Vaux, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

Delitzsch, Franz. *Old Testament History of Redemption*. Edinburh: T. & T. Clark, 1881.

Donner, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 2, 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

Eichrodt, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2004.

Elwell, Walter A.; Comfort, Philip W. (eds.). *Tyndale Bible Dictionary*. Wheaton: Tyndale House, 2001.

Enns, Paul. *The Moody Handbook of Theology*. Chicago: Moody Press, 1997.

Ferreira, Franklin. *Teologia cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

———; Myatt, Alan. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

Fohrer, Georg. *Estruturas teológicas do Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã. 2006.

Glueck, Nelson. *Rivers in the Desert: A History of the Negev*. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959.

Granconato, Marcos Mendes. *A essência do evangelho de Paulo: uma análise da epístola de Paulo*. São Paulo: Arte Editorial, 2009.

———. *Eles falaram sobre o inferno: a doutrina da perdição eterna nos primeiros escritos cristãos*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

———. *Pequeno manual de doutrinas básicas*. 4ª ed. Atibaia: Redijo, 2006.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARRISON, R. K. *Introduction of the Old Testament*. London: The Tyndale Press, 1970.

———. *Jeremias e Lamentações: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

———. *Levítico: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

HASEL, Gerhard F. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. 4ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

HILL, Andrew E.; WALTON, John H. *Panorama do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2007.

HORRELL, J. Scott. *Apostila da teologia sistemática*. 4ª ed. Atibaia: Seminário Bíblico Palavra da Vida, 1990.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2005.

HUBBARD, David Allan. *Joel e Amós: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus*. 8ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

KAISER JR., Walter. *Pregando e ensinando a partir do Antigo Testamento: um guia para a igreja*. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

———. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

———. "The Theology of the Old Testament". Em: *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979, p. 283-335.

KEIL, Carl Friedrich; DELITZSCH, Franz. *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*. Vol. 2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1866.

———. *Biblical Commentary on the Old Testament: The Twelve Minor Prophets*. Vol. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1878.

Kennedy, D. James. *Verdades que transformam*. São José dos Campos: Fiel, 1981.

Kidner, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

Kitchen, Kenneth A. *Ancient Orient and Old Testament*. London: Inter-Varsity, 1966.

———. "Rio do Egito". Em: *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1991.

LaSor, William S.; Hubbard, David A.; Bush, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2003.

Lourenço, Adauto. *Como tudo começou: uma introdução ao criacionismo*. São José dos Campos: Fiel, 2007.

MacArthur Jr., John F. *Different by Design*. Wheaton: Victor Books, 1997.

Mathews, Kenneth A. *New American Commentary: Genesis 1—11:26*. Vol. 1A. Nashville: Broadman & Holman, 2001.

———. *New American Commentary: Genesis 11.27—50.26*. Vol. 1B. Nashville: Broadman & Holman, 2007.

Mellars, Paul. "A New Radiocarbon Revolution and the Dispersal of Modern Humans in Eurasia". *Nature*. Vol. 439, 23 de fev. 2006.

Mendenhall, George E. "Covenant Forms in Israelite Tradition". *Biblical Archaeologist*. Vol. 17, nº 3, set. de 1954, p. 50-76.

Merrill, Eugene. *História de Israel no Antigo Testamento*. 6ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

———. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Shedd, 2009.

Moran, W. L. (ed.). *The Amarna Letters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

Osborn, Noel D.; Hatton, Howard A. *A Handbook on Exodus*. UBS handbook series. New York: United Bible Societies, 1999.

Pentecost, J. Dwight. *Manual de escatologia: uma análise detalhada dos eventos futuros*. São Paulo: Vida, 2002.

Pink, Arthur Walkington. *The Divine Covenants*. Grand Rapids: Baker Book House, 1973.

Pinto, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2006.

_____. *Fundamentos para exegese do Antigo Testamento: manual de sintaxe hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

Pritchard, James B. (ed.). *The Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*. 3ª ed. com suplemento. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Ridderbos, J. *Isaías: introdução e comentário*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2006.

Ryrie, Charles C. *Teologia básica: ao alcance de todos*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

Santos, Thomas Tronco dos. *Boas intenções não bastam*. São Paulo: Batista Regular, 2009.

Schultz, Samuel J. *A História de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1980.

Skarsaune, Oskar. *À sombra do templo: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Vida, 2004.

Smith, Ralph. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova.

Spence, H. D. M. (ed.). *The Pulpit Commentary: Genesis*. Bellingham: Logos Research Systems, 2004.

Strong, Augustus Hopkins. *Systematic Theology*. Bellingham: Logos Research Systems, 2004.

Swanson, James. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament) (Electronic edition)*. 2ª ed. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

Taylor, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

The NET Bible. First Edition. Biblical Studies Press: <www.bible.org, 2006>.

Thompson, J. A. *Deuteronômio: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

Tsumura, David Toshio. *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*. Sheffield: JSOT Press, 1989.

Unger, Merril F. *Arqueologia do Velho Testamento*. São Paulo: Batista Regular, 2004.

———. *Introductory Guide to the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1966.

Utley, R. J. D. *How it All Began: Genesis 1-11*. Study Guide Commentary Series, Vol. 1A. Marshall, Bible Lessons International, 2001.

von Rad, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Aste e Targumim, 2006.

Vos, Howard F. *Beginnings in the Old Testament: An Introductory Guide to the Books of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1976.

Walvoord, John F. *Israel in Prophecy*. Grand Rapids: Zondervan, 1962.

———; Zuck, Roy B. (eds.). *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*. Wheaton: Victor Books, 1983.

Warner, Sean M. "The Dating of the Period of the Judges". *Vetus Testamentum*, 28/4, 1978.

Wenhan, Gordon J. *Números: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

Westermann, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1987.

Wood, D. R. W.; Marshall, I. H. (eds.). *New Bible Dictionary*. 3ª ed. Leicester: InterVarsity, 1996.

Young, Edward J. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1964.

Youngblood, Ronald. *The Heart of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1989.

Zuck, Roy. *Teologia do Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

Bibliografia de consulta sugerida

Em notas de rodapé sugerimos leituras de alguns livros ou trechos de livros de acordo com temas tratados ao longo do livro. As sugestões abaixo são de bons livros que dão ao leitor uma boa visão do Antigo Testamento e da sua teologia.

Archer Jr., Gleason Leonard. *Merece confiança o Antigo Testamento?* São Paulo: Vida Nova.

Hill, Andrew E.; Walton, John H. *Panorama do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida.

House, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida.

Merrill, Eugene. *História de Israel no Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD.

_____. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Shedd.

Pinto, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos.

Zuck, Roy. *Teologia do Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD.

Sobre o autor

Thomas Tronco formou-se em odontologia na Universidade São Francisco, em Bragança Paulista, e é mestrando em teologia e exposição bíblica do Antigo Testamento no Seminário Bíblico Palavra da Vida. Atualmente pastoreia a Igreja Batista Redenção, em Atibaia, e ministra cursos de teologia bíblica do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Guarulhos e no Seminário Charles Spurgeon, em Fortaleza.

Conheça outras obras da coleção

Fundamentos da teologia

- *Fundamentos da teologia bíblica* – Valtair Miranda
- *Fundamentos da teologia escatológica* – Edson Lopes
- *Fundamentos da teologia da educação cristã* – Edson Lopes
- *Fundamentos da teologia histórica* – Alderi Souza de Matos
- *Fundamentos da teologia da igreja* – Carlos Caldas
- *Fundamentos da teologia pastoral* – Edson Lopes, Nívea Lopes, Pérsio Gomes de Deus
- *Fundamentos da teologia prática* – Júlio Zabatiero
- *Fundamentos da teologia reformada* – Hermisten Maia
- *Fundamentos da teologia da salvação* – Edson Lopes
- *Fundamentos da teologia da vida cristã* – Marcos Granconato
- *Fundamentos da teologia do Novo Testamento* – Marcos Granconato

Muitos cristãos leem o Antigo Testamento com certa desconfiança, pois o consideram ultrapassado e substituído pelo Novo Testamento. Chegam a ponto de acreditar que os relatos de Gênesis a Malaquias têm pouca ou nenhuma utilidade para a igreja contemporânea. Nada mais distante da realidade.

Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento reforça que toda a Bíblia foi inspirada por Deus e nenhuma parte se tornou irrelevante ou ultrapassada. A teologia do Antigo Testamento, além de conter informações que o Senhor desejou transmitir, é também o alicerce sobre o qual o Novo Testamento está assentado. A julgar pelos rumos atuais da igreja e do ensino cristão, nunca foi tão necessário o estudo sério do Antigo Testamento como parte da revelação de Deus.

Este livro lança luz sobre a grande importância dos 39 primeiros livros da Bíblia, com especial atenção para temas relevantes da fé cristã, como os atributos do Criador, o pecado, a comunhão e a salvação. Depois de ler esta obra você nunca mais olhará para o Antigo Testamento da mesma maneira.

THOMAS TRONCO formou-se em odontologia na Universidade São Francisco, em Bragança Paulista, e é mestrando em teologia e exposição bíblica do Antigo Testamento no Seminário Bíblico Palavra da Vida. Atualmente pastoreia a Igreja Batista Redenção, em Atibaia, e ministra cursos de teologia bíblica do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Guarulhos e no Seminário Charles Spurgeon, em Fortaleza.

MC
mundocristão